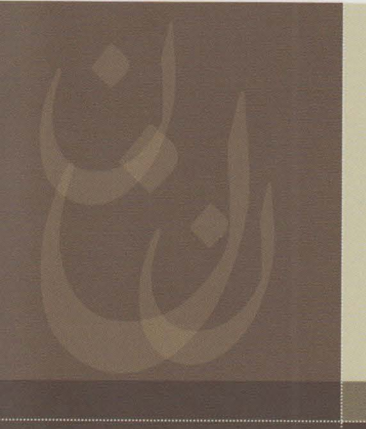


أدبيّات النّهوض

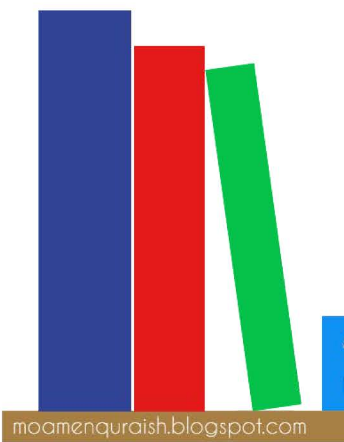


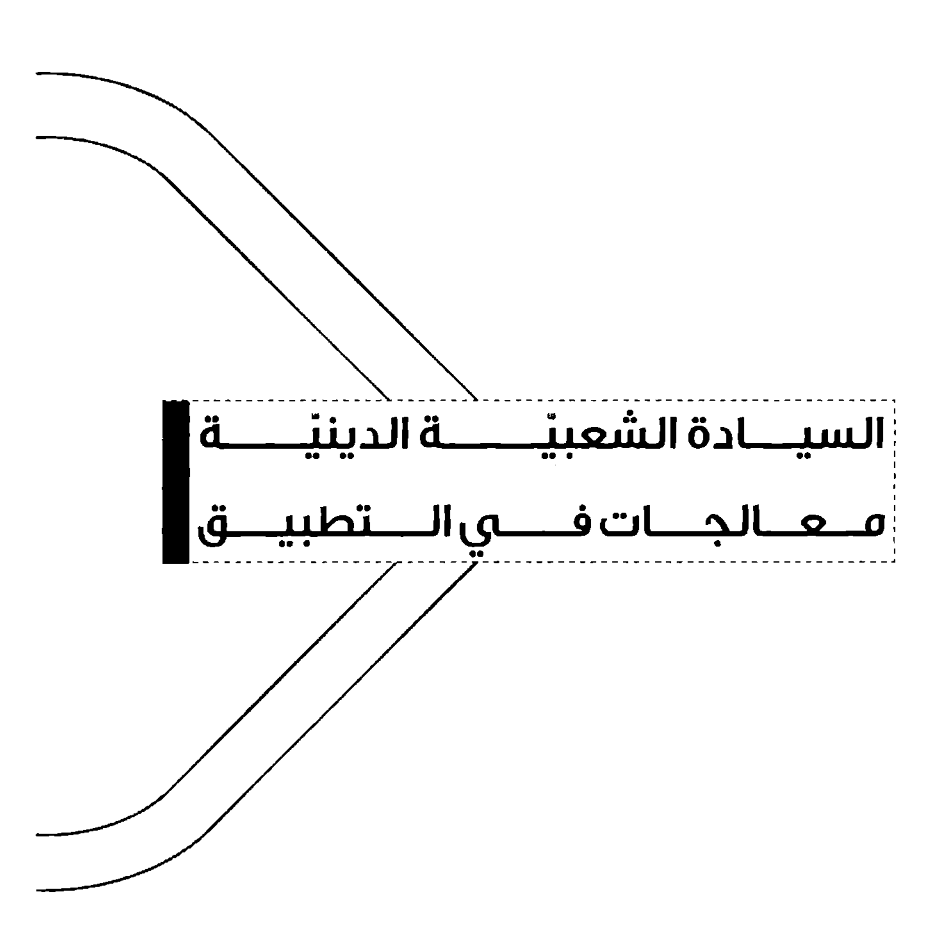
السيادة الشعبيّة الدينيّة

معالجات في التطبيق

مجموعة من الباحثين






السيــادة الشعبيّــــة الدينيّــــة
مــعــالجــات فـــي الـــتطبيــق

اســـم الكتـــــاب: السيادة الشعبيّة الدينيّة: معالجات في التطبيق

المـــــؤلـــــف: مجموعة من الباحثين

النـــــاشـــــر: دار المعارف الحكميّة

إخـــراج الكتـــــاب: Idea Creation

عـــدد الصفـحـــات: ٩٠

القيـــــــــــاس: ٢١،٥×١٤،٥

تـــاريـــخ الطبـــع: ٢٠١٤

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-002-9

[١٤٣٥ هـ. - ٢٠١٤ م.]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفـاكس: ٥٤٤٦٢٢-٠١ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفهـــرس

مقدّمة

تشكّل مرحلة الاختبار لأيّ نظريّة من النظريّات لا سيّما إذا شكّلت جديدًا على الساحة الفكريّة نقطة أساس في تاريخ تلك النظريّة، بل إنّ ما يقع عادة هو أن تنطلق الأحكام على النظريّة من خلال تجربة التطبيق، فالحكم بالصحّة والخطأ، وتوجيه سهام النقد للنظريّة تجده يضع أمامه مرحلة العمل بالنظريّة.

ولعلّ هذه العادة الخاطئة الحاكمة على الكثير من الدراسات التي تحاكم بعض النظريّات، تكون صائبة بشكل جزئيّ، ولكنّ المشكلة تكمن في التعميم الذي يظلم الفكرة بل قد يقوم بوأدها نهائيًّا.

فمن الواضح أنّ وضع النظريّة في مختبر التجربة سوف يثير بعض الملاحظات عليها، وسوف يكون عاملًا مولّدًا لإشكاليّات لا بدّ من النظر فيها من جديد بلحاظ المكوّنات الأساس لهذه النظريّة التي قد يتناقض أو يتهافت بعضها مع التجربة التطبيقيّة. ومن هذه النقطة بالتحديد، نصل إلى أنّه لا يمكن لنا أن نتجاهل هذا كلّه، أو نخطّئه بتمامه، بل لا بدّ من إعادة النظر وفي إطار المنهج المعتمد لدراسة النظريّة والعمل على تقديم إجابات.

نعم، بعض ملاحظات التطبيق لا ترجع إلى نفس النظريّة، بل ترتبط بآليّات التطبيق أو بالتجربة الأولى الماثلة أمامنا للنظريّة، وهذا لا يبرّر نقد نفس النظريّة ومكوّناتها بل ينبغي أن يوضع ذلك في حدوده الخاصّة.

وعندما نتحدّث عن السيادة الشعبيّة الدينيّة، وبعد أن نتجاوز المفهوم النظريّ لها، لا بدّ وأن نعالج ما يرتبط منها بجانب التطبيق، فهل هذه النظريّة تصطدم بالفعل ببعض الملاحظات التي تجعلها غير صالحة



تماماً. فنحن أمام تجربة عمليّة لهذه النظريّة، تتجلّى فيها النظريّة بنظم تحكم دولة مترامية الأطراف، متعدّدة الأعراق، تحوي في داخلها اتجاهاتٍ مختلفة ومذاهب متعدّدة، ولكنّها استطاعت أن تجمع الكلّ في إطارها النظريّ هذا، كما شهدت تطوّرًا لافتًا في كافّة المستويات؛ ومنها أنّ مستوى نمط وشكل السلطة أصبح ينافس نظريّات الغرب بكلّ ما تحمله من جذابيّة ونفوذ.

كما أنّنا أمام خطابات أصحاب هذه الرؤيا التي تحكي بوضوح تجربتهم الفعليّة وكيف أمكنهم العمل على تطبيق هذه النظريّة.

فتتناول مقالات هذا الكتاب بعض الدراسات التي تناولت نظريّة السيادة الشعبيّة من الناحية التطبيقيّة لتبحث في ملاحظات يمكن أن تسجّل على هذه النظريّة.

ففي المقالة الأولى والتي تتحدّث عن "مصادر وأصول ومكوّنات السيادة الشعبيّة الدينيّة"، نسعى لمعالجة الدليل الذي يجعل لهذه النظريّة رواجًا عمليًّا مقنعًا في الأوساط التي تُعنى بالموضوع.

أمّا المقالة الثانية والتي تحمل عنوان "سيادة الشعب الدينية في خطاب القائد الخامنئي" نتحدّث عن النظريّة لدى رائد هذه النظريّة والذي نظّر لها في خطاباته ووقف على رأس التجربة الفعليّة التي تشكّل تطبيقًا لهذه النظريّة.

وفي المقالة الثالثة "تجربة السيادة الشعبيّة الدينيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة" فتسعى لقراءة نموذجٍ ماثلٍ بين أيدينا، يعمل على تطبيق النظريّة في عالمنا اليوم.

والسلام عليكم ورحمة الله

السيّد علي عبّاس الموسويّ

مصادر و أصول و مكوّنات السيادة الشعبيّة الدينيّة



ترجمة حسن مرعي

(١) عضو الهيئة العلميّة في جامعة أصفهان.

هذه المقالة هي تحليل يُجاري البحث حول شعار السيادة الشعبيّة الدينيّة وترافقه، وهي خطوة صغيرة في سياق الهواجس الكبرى، تسعى لتعريف وتفسير الكلمات التي تصبح شعارات يُتغنّى بها وتُكرّر على نحو عذب، وتنتظر حائرة في فضاء المجتمع ليأتي يومٌ تفسّر فيه بواسطة «العلم الأسود» وتصبح قاعدة يبنى عليها، أو تأخذ تفسيرات غير منطقيّة (عشوائيًّا، حَسب الظروف) من المعاني بعدد الخلائق.

لقد ابتغى القلم هنا عدّة رسائل: الأولى منها إحصاء وتحديد فهرس المصادر والأصول والمكوّنات للسيادة الشعبيّة الدينيّة، والثانية تعريفها وتحليلها آخذًا بعين الاعتبار ما هو متّفق عليه في الخطاب الديمقراطيّ والدينيّ. أمّا الثالثة، فهي الأهمّ التي استحوذت منذ بداية المقالة إلى نهايتها على اهتمام أكبر وذلك بالدخول إلى ميدان التناقض لرؤية السيادة الإلهيّة والسيادة الشعبيّة والتي هي من ضروريّات هذا الشعار، وتقديم صورة مع تقسيمات محدّدة ومقبولة في كلا الخطابين على نحو لا يصيب أحدهما الآخر من طرف الشعار ولا يتعدّى عليه، وأن يبقى الإثنين معًا على سلامتهما الأوليّة مستقرَّين في مكانهما. والرابعة وهي ليست بأقلّ أهميّة من الثالثة، فنظرًا إلى التناقضات الفكريّة والعمليّة للديمقراطيّة والتحذيرات التي أطلقت بشأنها، وبحسب الفرص التي أتيحت، جرت مقايسات بين النوع الإسلاميّ وغير الإسلاميّة للديمقراطيّة حتّى تبرز وتتجلّى أفضليّة الديمقراطيّة الدينيّة على سائر الأنواع الأخرى. وكذلك آليّة وكيفيّة معالجة أمراض الديمقراطيّة. والخامسة، سعينا خلال البحث أن نطرح للنقاش التصوّرات والانطباعات الخاطئة عن بعض المصادر والأصول أو المكوّنات للديمقراطيّة الدينيّة وأن ننتقدها.

وتجدر الإشارة هنا، أنّه إذا كان المراد إجراء عمليّة تجزئة وتقطيع دينيّة على نحو الجدّ في السيادة الشعبيّة، حينها يجب انتظار بحوث جديدة ومبدعة، وقد تكون لبعض الأشخاص من الذين يستأنسون بالبحوث



المتكرّرة والمتعارف عليها في الأنواع غير الدينيّة، غريبة وغير مألوفة، ولكن في مثل هكذا مواضع يجب أن يوضع في الذاكرة أنّ موضوع البحث هو نوع جديد من الديمقراطيّة مبنيّ على أسس إسلاميّة.

المصادر، والمرتكزات والمكوّنات للسيادة الشعبيّة الدينيّة

تعريف عام

الأصل المعادل لكلمة السيادة الشعبيّة هي الديمقراطيّة وهي كلمة أُخذت من كلمتين يونانيّتين: الأولى دموس[1] (الشعب)، والثانية كراسيا[2] (السلطة) والمقصود منها حكومة عامّة الشعب. ولأنّ الشعب، في النادر ما يكون متّفقًا ومنسجمًا في الرأي، يمكن اعتبار الديمقراطيّة مرادفًا أو معادلًا لحكومة الأكثريّة[3].

وبعبارة أدقّ، إنّ أهداف السيادة الشعبيّة هي عبارة عن تحقّق مبدأين وهما: مشاركة أبناء المجتمع في عمليّة اتخاذ القرارات الجماعيّة، والتمتّع بالحقّ المذكور بشكل متساوٍ. وديمقراطيّة أيّ مجتمع تُقاس بميزان تحقّق أو تبلور هذين المبدأين.

تعريف وإمكانية السيادة الشعبيّة الدينيّة

يمكن القول إنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة هي مشاركة أبناء المجتمع في عمليّة اتّخاذ القرارات الجماعيّة والتمتّع بهذا الحقّ المذكور بشكل متساوٍ في إطار أحكام الشريعة.

---

(١) Demos

(٢) kratos أو cratia

(٣) *Cocise Dictionary of Politics* (Oxford University), p. 129.

أمّا هل يمكن لهذا المفهوم أن يتضمّن مفاهيم سلطة الله وسلطة الناس، أم لا؟ فريقٌ ناصر الدين وآخر أيّد الديمقراطيّة، واعتقدوا أنّ هكذا مفهوم يمثّل تناقضًا صارخًا، ولكن، يبدو أنّ الشرح الدقيق لموضوع هذه المقالة قد يُعتبر خطوة مهمّة لرفع وهم ذلك التناقض. وما يثبت أكثر امكانيّة الديمقراطيّة الدينيّة في السابق والآن، هو استذكار هذه النقطة البسيطة التي كانت قد أغفلت، وهي أنّ مفهوم الديمقراطيّة هو مفهوم عائم ومتحرّك بحيث أنّ هذه الميزة تمكّنه من الجلوس أحيانًا على ملحق كلمة «ليبراليّة»، وأحيانًا أخرى على ملحق كلمة «اشتراكيّة». في حين أنّ كلّ واحد من هذين الملحقين مجبول من الماء والتراب. بالطبع، لم تكن هذه النقطة البسيطة مخفيّة عن أعين أشخاص أمثال جان ال. سبوزيتو John L. Esposito وجان او. وال Jean Wall حيث كتبا:

> لا يوجد أيّ نموذج للديمقراطيّة كان قد قُبل بشكل كامل، أو كان قد عرِّف بدقّة، وحتّى من الأنواع الغربية لها لا يوجد نوع أسهل لقبوله من طرف الناس الذين تعهّدوا بالدمقرطة(٤).

لقد بُني هذا التبرير على فرضيّة أنّ الديمقراطيّة تمثّل قيمة، ولكن إذا كانت تمثّل أسلوبًا أو منهجًا ،كما يعتقد بعض أصحاب الفكر والرأي أمثال شومبيتر(٥)، عندها يصبح تصنيف الديمقراطيّة في خانة المواقف والمدارس الفكريّة المختلفة أسهل بكثير.

وعلى أيّ تقدير كان، إنّ باعتبار الديمقراطيّة قيمة، أم باعتبارها منهجًا وأسلوبًا، فقد استطاع هذا المفهوم بالنظر إلى عائميّته وحركته أن يُغزل على منوال ملحقات أخرى ومختلفة ومتعدّدة مثل «الاشتراكيّة»

---

(٤) جان ال. اسبوزيتو وجان أ. وال، "ماهيت دموكراتيك اسلام"، ترجمه نسرين حكمى، في: مجلة كيان، العدد ٢٢ (تهران، ١٣٧٣هـ. ش)، الصفحة ٣٤.

(٥) دكتر حاتم قادرى، **انديشه هاى سياسى در قرن بيستم** (العراق: دار سمت، الطبعة ١٣، ١٣٩١هـ. ش)، الصفحة ٤٥.



و«الليبرالية»، ومن هنا استطاعت ولا تزال بإمكانها التعايش مع ملحقات «العلمانيّة» و «الدينيّة (محوريّة الله)» وتصبح قرينة لها.

ولهذا، وبالتحديد بناءً على ما اختاره شومبيتر والآخرون، يمكن أن يبقى هذا المبدأ حاضرًا دومًا أمام أعيننا من الآن لغاية نهاية هذه المقالة، وهو أنّ عنصر السيادة الشعبيّة في السيادة الشعبيّة الدينيّة يمثّل شكل وطريقة الحكم، والعنصر الدينيّ يمثّل المحتوى والهدف.

المصادر والأصول الإسلاميّة لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة

أهميّة بحث المصادر والأصول الإسلاميّة لنظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة

مهما كان نوع الديمقراطيّة، فهي قائمة على ثقافة خاصّة في النهاية، ومن هنا فإنّ صحّتها وسقمها، بدانتها ونحافتها، موتها وحياتها، لا بدّ من أن تسري تلك الثقافة إليها أيضًا. وعلى هذا الأساس، تنبّأ «توماس مان» بزوال الحكومات التوتاليتراليّة في العام الذي جاء قبل الحرب العالميّة الثانية، واعتبر أنّ الديمقراطيّة هي أفضل الأساليب والطرق ولكنّه حذّر بأنّه:

> يجب أن تنظروا في ديمقراطيّتكم بهدف تحديثها، لأنّ الديمقراطيّة الأوروبيّة مع ضعفها فهي تنكر أيّ نوع من التصوّرات المستقبليّة المؤمّلة، حتّى أنّ أميركا أدركت حاليًّا أنّ الديمقراطيّة الماليّة ليست مضمونة وقد أصبحت مهدّدة من الداخل والخارج(٦).

ومن هذه الزاوية، يمكن أن ندرك أنّ الديمقراطيّة القائمة على أسس ضعيفة وواهية، أخلاقيّة وإنسانيّة فهي معرّضة للخطر، في حين أنّ الديمقراطيّة القائمة على أصول وأسس العصمة الإلهيّة والحصانة العقليّة

---

(٦) توماس مان، بيروزى آينده دموكراسى، ترجمة محمّد على اسلامى ندوشن (نشر جامى، الطبعة٢، ١٣٢٨هـ. ش)، الصفحة ٦٣.

تمتلك سلامة وصحّة بنفس مقدار صحّة وعافية وصلابة أسسها، وهي خالدة صامدة وباقية كما الله والعقل.

المصادر والأصول في نظرة واحدة

سيتمّ هنا دراسة الكتاب والسنّة والإجماع والعقل والاجتهاد بصفتها المصادر، والأخلاق والحريّة والعدالة والمساواة بصفتها الأصول الإسلاميّة للسيادة الشعبيّة الدينيّة. ويلحظ منوال تنظيم هذا الفهرس إلى حدّ ما، مقالة ماهيّة الديمقراطيّة الإسلاميّة من تأليف جان ال. سبوزيتو وجان أو. وال[٧]. وقد تمّ الحديث في المقالة المذكورة فقط عن مفاهيم الإجماع والشورى والاجتهاد بعنوانها مفاهيمًا تطبيقيّة للديمقراطيّة الإسلاميّة، وسبب الاكتفاء بهذه المفاهيم الثلاث، ربّما يكون عائدًا إلى طريقة رؤية المؤلّفين والكتّاب لماهيّة الديمقراطيّة الإسلاميّة أكثر من عدم الاهتمام والوقوف على مفاهيم لها نفس المرتبة والدرجة أو أعلى من تلك المفاهيم الثلاث.

الكتاب والسنّة

إنّ ما تمتاز به السيادة الشعبيّة الدينيّة والإسلاميّة عن الأنواع الأخرى للديقراطيّة هو تمتّعها واستفادتها من العلم والحكمة الإلهيّة. الكتاب والسنّة هما مكان التجليّات الأساسيّة للسيادة الشعبيّة الدينيّة بحيث تصبح دينيّة أي ديمقراطيّة عارية عن الحقيقة، وتبقى مجرّد ألفاظ فقط في حال عدم وجودهما أو من خلال تفسيرهما وفقًا للآراء، وتطبيقهما على ما هو متوافق عليه مسبقًا من المسلّمات والمعتقدات. إنّ الديمقراطيّة

(٧) مجلة كيان، مصدر سابق، الصفحة ٣١.



الخالية من مضمون الوحي الإلهيّ لا تعدّ ديمقراطيّة دينيّة فحسب، بل إنّها لن تصبح ديمقراطيّة أصلًا، لأنّ القوانين باستمرار وإلى حدٍّ ما، كانت تتأثّر بالمصالح الطبقيّة وأمثالها. قال جان جاك روسو، وهو من أهمّ المروّجين لفكرة الديمقراطيّة:

لا يوجد شيء أخطر من نفوذ المصالح الشخصيّة على المسائل العامّة والوطنيّة والضرر الناتج عن سوء استخدام القوانين بواسطة الدولة أقلّ من الضرر الناتج عن فساد المشرّعين، الذي تكون عاقبته محتومة، لكونه لُحظت فيه المصالح الخاصّة... في الحقيقة، لو نظرنا بدقّة، فإنّنا سندرك أنّه لا يوجد أبدًا ديمقراطيّة صادقة ومستقيمة وسوف لن توجد أبدًا ...إذا وجد في بلد ما، شعب من الآلهة، حينئذٍ يمكن أن يكون لديهم حكومة ديمقراطيّة، لأنّ هكذا حكومة مثاليّة هي غير ملائمة للبشر(٨).

وقد كتبت دائرة المعارف الديمقراطيّة كلام أجمل وأوزن:

ما هو مفترض لدى العقل الجماعيّ وفي القضايا السياسيّة لأهل البحث أنّ الديمقراطيّة والرأسماليّة لديهما رابطة قرابة، وبالحقيقة تعتبران كطابعين اقتصاديّ وسياسيّ، متساويين في الوزن والقدر، وهما يشكّلان البنى التحتيّة لأيّ نظام اجتماعيّ اقتصاديّ. الأنواع الجديدة من الديمقراطيّة لها علاقة بظهور الرأسماليّة تاريخيًا(٩).

مرّة أخرى، دعنا من أولئك الذين ربّما لا يستطيعون أن يفتخروا بإطلاقهم كلامًا ومشروعًا جديدًا من عندهم في العالم، بسبب تعلّقهم الكبير بالأرشيف الغربيّ. ولكن يمكن للمسلمين بشكل عام، وبالنظر إلى المعايب الذاتيّة والعرضيّة للديمقراطيّات غير الدينيّة أن يُهْدوا العالم

(٨) وات جونز، **خداوندان انديشه سياسى**، ترجمة علي رامين (تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، الطبعة ٤، ١٣٧٦ هـ.ش)، الجزء ٢، الصفحة ٨٩٧.

(٩) مارتين خور ليبست، **دايره المعارف دموكراسى**، ترجمه گروهى از مترجمان (تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ١٣٨٣هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة ١٦٧.

الديمقراطيّ محتوًى عارٍ عن أيّ نقص ذاتيّ أو عرضيّ، بصلابة وقوّة، متّكئين على رأسمال الوحي الذي لا يُحرّف.

الإجماع

يمكن اعتبار الإجماع أحد المصادر الإسلاميّة للسيادة الشعبيّة الدينيّة. ولكن، ما هو مفهوم الإجماع على نحو الدقّة؟ وكيف يمكن اعتباره من مصادر السيادة الشعبيّة الدينيّة؟ فوجهة نظر جان ال. سبوزيتو وجان أو. وال هي التالية:

استخدم المفكّرون المسلمون مفهوم الإجماع في العصر الحديث وتوسّلوا بإمكانات جديدة وأخرجوه من حالة الجمود والثبات. يعرّف حميد الله الإجماع على أنّه الاستفادة من الإمكانات الواسعة لإيجاد تحوّل للحقوق الإسلاميّة وتنسيقها وملائمتها مع الظروف الجديدة. على هذا الأساس، يمكن أن يكون الإجماع هو المبنى العلميّ لقبول القوانين المقرّة من قبل الأكثريّة كما يقول علي م. صفيّ: مشروعيّة الدولة تتعلّق بالمستوى الذي يعكسه تنظيم وقوّة الدولة لطلبات وإرادة الأمّة. كما كان يعتقد الفقهاء الكلاسيكيّون بأنّ مشروعيّة مؤسّسة الدولة لا تنبثق عن مصادر مكتوبة ولكنّها قائمة على مبدأ الإجماع قبل أيّ شيء. وبناءً على ما تقدّم، فإنّ الإجماع هو الذي يعطي مشروعيّة الديمقراطيّة وكذلك آليّة تنفيذها[١٠].

بعد نقل العبارة، لزم السؤال التالي: هل أنّ الرؤية والاعتقاد هما أقدم ولهما صفة شخصيّة، بحيث يجريا على لفظ خالٍ من الروح والمعنى أم أنّهما استُخرجا واستُمدّا من لفظ أصيل ومعرّف؟ في الشقّ الأوّل، لم يعد بالإمكان الحديث عن نوع له معنًى يتعلّق بالديمقراطيّة الإسلاميّة. وفي الوجه الثاني، المشكلة هي أنّ مفهوم الإجماع في الفقه الشيعيّ والسنّيّ لا

(١٠) مجلّة كيان، العدد ٢٢، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.



يشبه أبدًا «الحالة غير الجامدة» وليس له صلة بها، ولم يعتبر في أيّ وقت كان، أنّ مدلول الإجماع هو بمثابة منبع للقوانين الموازية وعلى نفس المستوى أو المخالفة للمصادر المكتوبة. وإذا جاء في العصر الحديث أفراد من أمثال حميد الله وأخرج الإجماع من ماهيّته ومفهومه الأوّليّ، فهي بدعة أو صنعة جديدة جاؤوا بها في «العصر الجديد»، لأنّ قيمة الإجماع عند الشيعة كانت دائمًا بلحاظ طريقته ولم تكن بلحاظ موضوعيّته أبدًا.

وبعبارة أخرى، يكون الإجماع لديهم معتبرًا بلحاظ كاشفيّته عن قول المعصوم. وموضوعيّة الإجماع لدى أهل السنّة كانت بعنوان طريق للكشف الشرعيّ. وبالتالي، يمكن القول إنّ الفقهاء المسلمين السنّة والشيعة نظروا دائمًا إلى الإجماع على أنّه طريق لكشف الحكم الشرعيّ، وهذا الأمر، حتّى مع إعادة النظر فيه وتحديثه، فإنّه لن يكون لديه صلة ولا يشبه أبدًا مفهوم الإجماع الذي تطرحه الديمقراطيّة العلمانيّة.

خلاصته، إنّ دائرة تأثير الإجماع في نطاق السيادة الشعبيّة الدينيّة هي فقط في منطقة تدخل الشريعة وبعنوان منبع طريقيّ عند الشيعة، أو منبع موضوعيّ عند أهل السنّة للبحث عن الأحكام الشرعيّة، وليس له علاقة بنطاق تأثير الناس على صعيد السيادة الشعبيّة بصفته عاملًا موازيًا أو مخالفًا للمصادر المدوّنة.

العقل

يعتبر العقل من الأصول المسلّم بها في السيادة الشعبيّة الدينيّة مثلما هو قائم في سائر الأنواع الديمقراطيّة الأخرى[11]. وربّما يستحقّ مناقشة هذا الأصل في هذا البحث أكثر من جميع المصادر الأخرى.

(١١) كارل كوهين، دموكراسي، ترجمة فريبرز مجيدي، (تهران: خوارزمي، الطبعة ١، ١٣٧٣ هـ. ش). ومعرفة علم السياسة الجزء ١، كلايمرودي وآخرون، ترجمة بهرام ملكوتي.

إذ يمكن حصر ميدان عمل العقل ودوره في السيادة الشعبيّة الدينيّة في ستّة ميادين مندرجة بشكل كامل كالتالي: الميدان الأوّل يتعلّق بأصل قبول السيادة الشعبيّة الدينيّة، والميدان الثاني إلى الميدان الخامس يتعلّق بإيفاء دور مترافق مع الكتاب والسنّة والإجماع في محتوى الدولة، والميدان السادس دوره في هيئة وشكل الدولة.

أمّا توضيح هذه الميادين الستّ فهو كالتالي:

الميدان الأوّل: في البداية، يقوم العقل كخطوة أولى بإعادة النظر وإعادة المعرفة لمكوّناته الذاتيّة، حتّى يتخلّص، تحت عباءة التواضع والإنصاف، من الادّعاء الكاذب للنزعة العقليّة المتشدّدة حينًا، ومن السقوط في بئر النزعة التجريبيّة المطلقة حينًا آخر، وتسليمه بعدم إمكان المعرفة في وقت آخر، ويُطعِّم قدرته المحدودة بالعقل والعلم اللامتناهي الإلهيّ بعيدًا عن الإفراط والتفريط، وباطمئنان، في سياق الاستفادة من الحدّ الأقصى لقوّته، وبإيمان وشوق وبوعي، حتّى يتلمّس ضرورة الديمقراطيّة الدينيّة، وإلّا لن يكون أبدًا طيّعًا لها، بل سيبقى محكومًا بالبقاء في صحراء التناقضات النظريّة والعمليّة القائمة في الديمقراطيّات غير الدينيّة[١٢].

وبعبارة مختصرة، يمكن القول إنّ العقل سيرجّح في وظيفته الأولى الديمقراطية الدينيّة (الإسلاميّة) على سائر الأنواع الديمقراطيّة بعد أن يكون قد وصل إلى مقام معرفة قدراته ونقاط ضعفه، ويعتبر سائر الأصناف الأخرى غير كافية وغير صالحة نظرًا لوجود التناقضات العلميّة والعمليّة الكثيرة الناشئة عن نسبيّة العلم ونقص العقل البشريّ والتأثّر بالمصلحة. كذلك سيقوم العقل بعد مبايعة الوحي ومرافقته على أساس قدراته، بدور خلّاق في الميادين اللاحقة.

الميدان الثاني: يتضمّن المعطيات اليقينيّة، مثل الأوليّات والمشاهدات

(١٢) مقالة "معرفة أمراض الديمقراطيّة ومقالة الديمقراطيّة الليبراليّة" في معرض نقد الكاتب.



والتجارب[١٣] والمتواترات وأمثالها، وما يُرجَعُ باليقين الرياضيّ فيه إلى هذه القضايا. ولمّا كان العقل هو صاحب القطع والحجّة في هذا الميدان فإنّه يتدخّل برفقة الشرع في محتوى الدولة، لأنّ للقطع واليقين حجّة ذاتيّة ولن يتمكّن أحد من الوقوف بوجه ما كان لديه حجّة ذاتيّة وقاطعة.

الميدان الثالث: الأحكام التي هي من وجهة نظر العقل ضرورة قاطعة للمعطيات اليقينيّة العقليّة.

الميدان الرابع: الأحكام التي هي من وجهة نظر العقل ضرورة قاطعة للأحكام الشرعيّة. وتسمّى هذه المجموعتان من المعطيات والأحكام في الميدانين الثالث والرابع ضروريّات عقليّة.

الميدان الخامس والسادس: تنظر الشريعة الإسلاميّة إلى تشخيص العقل نظرة تأييد، لأنّ العقل لديه قطع ويقين في الميادين الأربع المذكورة، وأمّا أحكام العقل الخارجة عن هذه الميادين الأربع لا يمكن للشريعة أن تعتبرها أحكامًا شرعيّة، بسبب فقدان جوهر اليقين فيها. ولكن في نفس الوقت، فإنّ الشريعة رصدت منطقتين لنشاط العقل خارج تلك الميادين المذكورة وهما المنطقتين اللتين تستحقّان التجربة والخطأ والفشل والنجاح الناتجين عن عدم القطع باليقين. وهما: الأولى شكل الحكومة وهيئتها، والثانية منطقة الفراغ التي تشمل موارد لم تتطرّق إليها الشريعة فبقيت دون أجوبة وأحكام.

وبناءً على ما تقدّم وباختصار، فإنّ الدور الأوّل للعقل في الديمقراطيّة الدينيّة هو قبول مبدأ الديمقراطيّة الدينيّة أو رفضها، مبدأ رضى العامّة، وفقًا لانتخابه وتشخيصه. وفي دوره الخامس يخطّط لهيئة وشكل هذه الحكومة، والميدان الثاني والثالث والرابع يشكّل عاملًا محدّدًا وحيويًّا ومترافقًا مع الشريعة في المحتوى وفي الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالحكومة.

(١٣) بالمعنى المذكور في علم المنطق.

وكذلك في الميدان السادس، فإنّه يحكم في منطقة الفراغ على الرغم من استخدامه أسلوب الامتحان والخطأ، وهذا ما قد تمّ تأييده وإقراره من قبل الشريعة ونفس العقل أيضًا.

هذه المحاصصة والتقسيمات والتعاون والتكاتف بين العقلانيّة والإسلاميّة، ليست حدثًا طارئًا وعارضًا أو مفروضًا من قبل عاملٍ خارج عن العقل، لكنّه ناتج عن طبيعة العقل نفسه وعن إمكانيّاته. إضافة إلى ذلك، لا يغطّي الإسلام ما يتخطّى حدود الكفاءة والعلم العقليّ بالجهل والتعصّب، إنّما يبادر إلى استكمال رفع تلك النواقص المستعصية التي لا تعوّض، عبر عقل أرفع درجة وهو الوحي الإلهيّ. على خلاف عصر سيطرة الكنيسة التي استعاظت، بالإضافة إلى عدم الإيمان بقدرة وإمكانات العقل، بالتحريف والتعصّب الأعمى غير المدروس لما هو خارج حدود العقل وكذلك ما كان يوضع مكان العقل.

ترى هذه المقالة أنّ جملة من التناقضات العلميّة والعمليّة والمساوئ التي ليس لها علاج في الديمقراطيّات الغربيّة بشكل خاصّ وفي الحداثة وما بعدها بشكل عام، تنشأ من جرّاء هذا الفصل ما بين العقل الإنسانيّ والعقل الماورائيّ. وإذا لم يأتِ يومٌ ويحدث فيه جمع بين هذين العقلين، فسوف يشهد الإنسان مزيدًا من الأزمات والتناقضات أكثر توتيرًا وتعقيدًا ممّا سبقها. وطالما أنّ الحالة النفسيّة قائمة - كون الشرط ناتج عن ذكريات سيادة الكنيسة المرّة - فإنّ الطمع بهكذا مصالحة وعودة إلى الوراء، سيبدو غريبًا وبعيدًا عن التوقّع والانتظار في الآفاق القريبة. (اقرؤوا مرّة أخرى على الأقلّ بحث العقل).

الاجتهاد

لقد ذكروا أيضًا أنّ بعضًا من الاجتهاد هو من المفاهيم التطبيقيّة



للديمقراطيّة الإسلاميّة، وفي تفسير كيفيّته، اعتبروه مفهومًا للرأي، ناشئ من الفكر العامّ، وخالٍ من الارتكاز إلى المصادر الدينيّة، ولمّا كان توصيف هيئة دقيقة للديمقراطيّة الدينيّة يستلزم نقد ودراسة التصوّرات الخاطئة، فإنّ من الضروريّ في هذا القسم أن نلتفت إلى بعضٍ من هذه العبارات.

برأي خورشيد أحمد، نائب رئيس الجماعة الإسلاميّة في باكستان، إنّ الله أعلن فقط عن الأصول والمبادئ العامّة والكليّة، وجعل الإنسان حرًا في كيفيّة تطبيقها في كلّ عصر، ومتناسبة مع روح وظروف ذلك العصر، باستخدام موهبة الحريّة التي منحه إيّاها. فمن خلال الاجتهاد، يسعى أناس كلّ عصر لأن يطبقوا تلك الهداية الإلهيّة على أمور وقضايا زمانهم. وكذلك تعتقد «ألطاف كَوهر» بهذا: تنشأ السلطة في الإسلام من إطار القرآن فقط، وليس من أيّ مصدر آخر. ويبقى على عاتق المفكّرين المسلمين أن يدعوا العموم إلى الاجتهاد على جميع الصعد وفي كلّ المستويات. إنّ الإيمان هو جديد ومفعم بالحيويّة دائمًا بينما أذهان المسلمين هي التي غطّاها الغبار. إنّ مبادئ الإسلام هي متحرّكة ومرنة ولديها القدرات، بينما اجتهادنا نحن هو الذي استكان وخمُل وضعُفَ، دعوا الآخرين ليقوموا مرّة أخرى بإعادة النظر في ذلك [أصول الإسلام] لإيجاد طرق بحث جديدة وخلّاقة. كما تعطي الشورى والإجماع والاجتهاد مفاهيمًا أساسيّة لدرك العلاقة بين الإسلام والديمقراطيّة في العصر الحديث وتستحدث بنيانًا مؤثرًا لإقامة قاعدة إسلاميّة للديمقراطيّة »(١٤).

إذا كان يقصد الكُتّاب في العبارات السابقة من كلمات مثل «الإنسان»، «الناس»، «العامّة»، و«المسلمين» هو عامّة المسلمين، سواءً كانوا من الخبراء في الفقه، أم من غيرهم، يجب القول هنا إنّ اجتهادًا مثل هذا الاجتهاد المجانيّ والوافر لم يُسمع به حتّى الآن، ولن يُعطى أبدًا هكذا، لأنّ مبادرة

(١٤) مجلّة كيان، العدد ٢٢، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.

الجميع لدراسة مهارة الاجتهاد ليست مطلوبة منهم، فضلًا عن كونها غير ممكنة عمليًا، والاجتهاد بدون مهارة وعلم ليس مستطاعًا أو مقبولًا من أهل الرأي والعلم على الرغم من أنّ كلمة «ليس» هذه لا تعني حصر الاجتهاد في عدد معيّن وخاص، وكذلك ليست بمعنى الحصريّة في باب الاجتهاد، وليست نفيًا للتعدّديّة النسبيّة في مجال ونطاق الفقه.

وبناءً على ما تقدّم، إذا كان من المقرّر تعيين حدّ الاجتهاد وترسيم منزلته في نطاق المفهوم للديمقراطيّة الدينيّة، لا بدّ من القول إنّ هذا المفهوم يجلس بجانب مفاهيم وعوامل محدّدة للمحتوى في الحكومة والديمقرطيّة الدينيّة، ومثله مثل سائر المفاهيم العاملة في المحتوى، فلا يتدخّل أبدًا في نطاق اختيارات الناس المتمثّلة بمبدأ قبول الحكومة الدينيّة، وشكل الحكومة ومنطقة الفراغ.

في الحقيقة، يجب القول إنّ الاجتهاد هو تجلٍ عينيّ للكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وبعبارة أخرى هو عامل متحرّك ومرن، قائم على معرفتين واسعتين وعميقتين، معرفة بمصادر الشريعة ومعرفة بالزمان. سنتناول الآن بحث قسم من أهمّ الأصول في نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة:

الأخلاق

ذكر كثيرٌ من أصحاب الرأي الأخلاق بصفتها من موجبات الديمقراطيّة ضمنيًا أو من خلال عنوان مستقلّ، وأحيانًا ناقشوا ذلك. من بينهم وعلى سبيل المثال، كتب ثلاثة أفراد من أساتذة العلوم السياسيّة: كلايمرودي وجيمز آندرسن وكويمبي التالي:

الموجب الثاني الذي له علاقة قريبة بنظريّة الديمقراطية، هو أنّ البشر موجودات أخلاقيّة ومؤدّبة بشكل أساسيّ، وتأخذ في الحسبان حقوق الآخرين وهم قادرون على إيجاد تعادل وتوازن بين ادعاءات المجتمع وبين ميولهم الأنانيّة. وهنا يلاحظ



أنّ هناك اختلافًا قائمًا بين النظريّة والتطبيق. السلوكيّات الجديدة بعيدة عن الأخلاق... المجتمعات البشريّة يلزمها منظومات قيم، وإنّها لن تستمرّ بحياتها معتمدة على الجوانب الماديّة وحدّها. ولم يتخلّ أيّ مجتمع أبدًا عن اتّباعه للأخلاق على الرغم من وجود هذه الاختلافات القائمة بين هذه المنظومات القيَميّة. وكلّما رفض مجتمع ما سلسلة من القيم بهدف الادّعاء والتظاهر، فإنّه سرعان ما سوف يقبل بسلسلة جديدة من القيم الأخرى تأخذ مكان القديمة منها...»[١٥].

وهنا يظهر هذا الامتياز الكبير جدًّا للديمقراطيّة الدينيّة قياسًا بالديمقراطيّات غير الدينيّة على نحو مدهش وعجيب. وكما قال الكتّاب في العبارات آنفة الذكر لم يتخلّ أيّ مجتمع عن الأخلاق [بشكل كلّيّ]. أمّا أنّ الإنسان لم يترك الأخلاق بشكل كلّيّ، فهذا لأنّ الأخلاق لها جذور في الفطرة الإنسانيّة وطبيعتها، لكن مجمل الكلام يدور حول الأخلاق على أنّها مثل أيّ أمر ذاتيّ وطبيعيّ آخر، يحتاج إلى عناية واهتمام وتربية وتكامل.

فالآن، ومن خلال المحاسبة العقليّة والمطالعة التاريخيّة، يجب طرح السؤال التالي: أيٌّ مِن مراكز القوّة والمنظّمات والمؤسّسات والدول استطاع أو يستطيع أن يحرّك ويشجّع ويحثّ الناس على الالتزام بالأخلاق مثلما يفعل الدين؟ وكذلك أن يستفيد من الأدوات المتوفّرة لدى الدين على الاعتبار أنّ الأنبياء بعنوان مصاديق ونماذج عينيّة للأخلاق الحسنة، والترويج للاعتقاد بالمعاد، والموعظة البليغة ومصادر الوحي المؤثّرة جدًّا؟

إذن، إذا نظرنا للأخلاق بصفتها من مباني الديمقراطية، فستظهر مدى فاعليّة الديمقراطيّة الدينيّة ومدى عدم تعرّضها للضرّر والسوء على نحو ظاهر وواضح قياسًا بسائر الأنواع الأخرى من الديمقراطيّة.

(١٥) كارلتون كلايمرودى، آشنايى با علم سياست، ترجمة بهرام ملكوتي (تهران: دار نشر أمير كبير، الطبعة ٢، ١٣٥١ هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة ١١٢.

الحرية

الحرية[١٦] هي من الكلمات العائمة والمتحرّكة من حيث المعنى، وبالرجوع إلى الآداب المختلفة لغاية الآن، اختصّت لنفسها بتفاسير مختلفة[١٧]، وأحيانًا غير متوازنة. هذه الكلمة هي من بين الكلمات المصاحبة للإنسان في عصرنا الحاضر، التي لم تجد لها معانٍ سوى القليل. فقد وقع الإنسان المعاصر في ورطات كثيرة وكبيرة بسبب قطع جميع التشعّبات الرئيسيّة والفرعيّة لعلاقته مع ذلك المركزين الكبيرين؛ الإرشاد والهداية، والعقل الحضوريّ الفرديّ والوحي، والقناعة بالعقل المحدود كونه أداةً طبيعيّة، وسقط عند أهمّ العبارات الحياتيّة للإنسان والتي تتضمّن الحريّة.

وباختصار، يمكن القول إنّ الحريّة التي لها قيمة إيجابيّة هي تلك التي تنمو على جميع الصعد وفي كلّ المستويات والاتّجاهات الإنسانيّة. وأمّا إذا وقعت الحريّة في خلاف مع جانب من الجوانب الإنسانيّة. حينها لا يوجد مناص من الهلاك والندم. وعلى سبيل المثال، تلك الحريّة التي تساعد على الفساد الأخلاقيّ وسقوط العائلة وأفول العواطف، فهي ليست خلاصًا وليست حريّة مباركة ونافعة.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن اعتبار البحث عن نوع الحريّة هو الوحيد الذي يجب أن يكون في نظام الديمقراطيّة الدينيّة حيث لا يبتلى فيه الإنسان بالمصائب ويؤمّن له موجبات الرشد والتقدّم. ولا يمكن أن نجد له علامة في الديمقراطيّات المبنيّة على القيم الماديّة والعلمانيّة التي جعلت من النزعة الدنيويّة وحدها المبتغى والمرتجى.

---

(١٦) Freedoom

(١٧) آيزايا برلين، **چهار مقاله درباره آزادى**، مترجم محمّد علي موحد (تهران: خوارزمي، چاپ ١، ١٣٦٨ هـ . ش)، المقدّمة والمقالات.



المساواة

المساواة من المباني المهمّة للديمقراطيّة ولديها أهميّة كبرى بالتحديد في الديمقراطيّة الدينيّة، فهي من أبرز وأهمّ التعاليم الدينيّة التي كانت قد شعّت دومًا في الصحيفة النظريّة والعمليّة للإسلام. يتبادر إلى الأذهان مباشرة مفهوم المساواة عند سماع اسم الدين لا سيّما الدين الإسلاميّ. ودفاع الإسلام عن حقوق المرأة والأطفال والمظلومين ومواجهة التمييز العنصريّ هي مصاديق واضحة لخدمات هذا الدين العظيم.

للديمقراطيّة ثلاثة جوانب من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعيّة وهي كالتالي: طابع اجتماعيّ وآخر اقتصاديّ وثالث سياسيّ. ويقال إنّ الديمقراطيّة لن تكون مكتملة طالما أنّ هذه الجوانب الثلاث غير موجودة مع بعضها البعض في المجتمع. المراد من الطابع الاجتماعيّ للديمقراطيّة هو ألّا يكون هناك من تمييز قائم على أساس الطبقيّة، والأقليّة، والمسلك والمذهب، لون البشرة، والجنسيّة. من هنا يقال إنّ جميع النساء والرجال، الغنيّ والفقير هم متساوون من ناحية اجتماعيّة بغض النظر عن نوعيّة الطبقة التي ينتمون إليها، ويجب التعاطي معهم على نحو متساوٍ. يعطي الطابع الاقتصاديّ للديمقراطيّة هذا المعنى بوجوب توزيع الثروة على نحو عادل ومناسب في المجتمع، ووجوب إزالة التفاوتات الكبرى القائمة على أساس الثروة... ويدلّ الطابع السياسيّ للديمقراطيّة على وجود الحقوق السياسيّة مثل حقّ إبداء الرأي والتصويت، وحقّ الاعتراض والنقد والانتخابات، وحقّ الوصول إلى المراكز او المسؤوليّات العامّة بهدف تطبيق هذه الحقوق بشكل مؤثّر»[18].

لم يعد هناك من حاجة إلى دراسة تأكيد تحقُّق هذه الحقوق الثلاث التي رُسِمَت وقُرّرَت على مبدأ المساواة، في الأنظمة الديمقراطيّة، أو هل لديها إمكانيّة التحقّق في المستقبل أم لا؟ ففي الماضي كان قد ذكر المنتقدون هذا الأمر في تعليلهم لفشل الأنظمة الديمقراطيّة في تحقيق مثل هذا الهدف

(١٨) داريوش آشورى، **دانش نامه سياسى** (تهران: ناشر مرواريد، الطبعة ٥، ١٣٧٨ هـ. ش).

كجزء من أسباب هذا الفشل.

ونكتفي هنا فقط بطرح هذا السؤال: إنّه بالنظر إلى أنّ الحريّة والمساواة هما وجهان أساسيّان ومحوريّان من وجهة نظر أهل الرأي الذين يظهران ويوضحان ماهيّة الديمقراطيّة[١٩]، فإذا فشل أيّ نظام ديمقراطيّ في تأمين هذين العاملين الحيويّين والمصيريّين للديمقراطيّة، فكيف يمكن أن يحسبوا ذلك النظام في نطاق التحقيق والبحث الديمقراطيّ وكأنّه في نطاق لعبة القوى والسياسة؟ فليس هناك من ضرورة لأن تكون المقاييس والمباني متّفقة مع روح التحقيق والبحث.

على كلّ حال، يمكن إطلاق اسم الديمقراطيّة على الديمقراطيّة الدينيّة وحدها من بين الأنواع الديمقراطيّة الأخرى بكلّ ما للكلمة من معنى، بسبب فقدانها للأمراض والمساوئ والشوائب الموجودة في الديمقراطيّات غير الدينيّة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ السبب الآخر لنجاح الفكر الإسلاميّ في طرح النظام الديمقراطيّ ولم يُشَر إليه سابقًا، هو أنّ مبدأ المساواة في الإسلام لم ينشأ من خلال الموقعيّة السياسيّة والمواطنيّة، إنّما هذه الموقعيّة هي تكوينيّة ووجوديّة معه وقد أُخذت بالحسبان. فلكونه إنسانًا ولديه استعداد لخلافة الله أُرسيت البنى التحتيّة لقانون المساواة وجميع القوانين المتعلّقة بالإنسان. وربّما لم يستخدم القرآن الكريم لهذا السبب عبارة معادلة لعبارة المواطنيّة على الرغم من أنّ المسلمين قد وضعوا حاليًّا عبارات معادلة لها مثل المواطن في العربيّة و« وطنداش » في التركيّة و«شهروند» في الفارسيّة[٢٠].

---

(١٩) Raphael, D. D., *Problems of Political Philosophy* (London, 1990), p. 83.

(٢٠) حميد عنايت، **تفكّر نوين سياسى اسلام**، ترجمة أبو طالب صارمين (طهران: دار نشر أمير كبير، الطبعة ١، ١٣٦٢ هـ. ش)، الصفحة ١٦٩.



العدالة

يبدو أنّ الاختلاف بين العدالة والمساواة هو اختلاف بين الخاصّ والعام، بمعنى أنّ المساواة تتطلّب تساوي جميع الناس في الموضوعات من قبيل الحريّة والفرص، بينما العدالة ومن خلال صحّة هذا الأصل فهي معيار عقلانيّ وأخلاقيّ يمكن على أساسه الشروع في تعيين وتحديد وتبرير الاختلافات. بعبارة أخرى، تتناول المساواة جميع القضايا المتعلّقة بالمساواة الأوليّة قبل دخول العامل الإنسانيّ، بينما تأتي العدالة من خلال بيان هذا المقدار بعد الاستفادة من الحريّة وفرص المساواة عبر ذلك العامل، بعنوان حكم الحقّ الذي يبيّن بأيّ مستوى من الاستحقاق والاستيفاء يجب أن يصل إليه أيّ شخص.

كانت العدالة الاجتماعيّة تشكّل أكبر هدف وهاجس بعد التوحيد من وجهة نظر الإسلام، وهذا الدين العظيم قدّم سجّلًا دقيقًا ومثيرًا للإعجاب سواءً على الصعيد النظريّ أم على الصعيد العمليّ للأئمّة المعصومين، وحتّى أولئك الذين وصلوا إلى الحكم. ولكن على الصعيد الدينيّ، تتلألأ العدالة بصراحة وبصلابة وتظهر جليًا في قول وعمل الأئمّة (ع). أمّا على الصعيد الديمقراطيّ غير الدينيّ، ظهرت أقلام أصحاب الفكر والرأي وهي قلقة ومضطربة. ومن الجميل أن نقدّم جزءًا مترجمًا من هكذا تصريحات تدلّ على حالة من الاضطراب في الكتابة سواءً فيما يتعلّق بتدوين القوانين العادلة أو بلحاظ المراكز التي تضمن نشر العدالة، وكمثال على ذلك نورد التالي:

...الحرمان، والحريّة والثروة (الممتلكات) هذه الموضوعات سوف تكون مبرّرة فقط في تلك الحالة التي تكون فيها الفرص متساوية لدى الأحزاب، وتأخذ بالحسبان كلامهم هيئة من الحكّام الصالحين الذين لا يحكمون على أساس أحكام مسبقة وعلى أساس الأواصر (العلاقات) والمصالح، بشكل يكون فيه رأي

تلك الهيئة دالّ على سلامتها من التمييز، ولكن إذا كانت التربية والتعليم والتمثيل القانونيّ قائم على أساس الثروة، فإنّ مثل هكذا حالة سوف لن تحدث أو تظهر أبدًا..... يجب أن تكون السلطة السياسيّة تابعة لعوامل منظمّة ومعدّلة. ولكن لا تستطيع الليبراليّة أن تلعب دورًا في هذا التعديل والتنظيم... وبناءً عليه، يجب أن تطرح مبادئًا تتعلّق بالعدالة الاجتماعيّة لائقة وجديرة بنوع الديمقراطيّة الموجودة في المجتمع... حماسة ونشاط المباحثات السياسيّة ووجود حقّ الانتخاب لدى الناس يصبحان ممكنين في الحالة التي يمكن أن تكون الليبراليّة فيها مصاحبة وملازمة للعدالة الاجتماعيّة...ولكن لا تستطيع المؤسّسات الليبراليّة لوحدها بجعلنا قادرين على مثل هكذا حالة [الفكر والالتزام بالعدالة]. ولكن هذه المؤسّسات عندما تصبح متزاوجة مع الديمقراطيّة يمكنها على الأقلّ أن تهيّئ لنا إمكانية العيش المستطاع معًا في ظلّ وجود جوّ مشحون بالتناقضات ومن عدم التناسب فيما بينها. وبناءً على ما تقدّم، فإنّنا بحاجة إلى مؤسّسات تمكّننا [على الأقلّ] من القيام بانتخابات مدروسة وواعية. وفي عصر الاتصالات ووجود تربية وتعليم أفضل، تحوز وسائل الإعلام والجامعات [في هذا الشأن] على أهميّة وهي مصيريّة [٢١].

نرى من خلال هذه التصريحات أنّه قد أُعتبر النشاط السياسيّ ووجود حقّ الانتخاب للناس من شروط العدالة أو رهن بها. ولكنّ الكاتب عقد أمله للأسف وبواقعيّة تامّة على تحقيق العدالة عبر المؤسّسات الليبراليّة والديمقراطيّة.

وبالطبع في هذه المقالة كنّا قد اطّلعنا من قبل، على الكلام الصريح لجان جاك روسو حول جذور فساد المسؤولين والمشرّعين.

ولكن، على صعيد الديمقراطيّة الإسلاميّة، لم تكن أبدًا الأقلام والخطوات لتدوين وتثبيت العدالة حائرة ومضطربة وسوف لن تكون، لكون الإسلام مجهّزًا بأقوى عوامل التربية مثل النماذج الكاملة الأخلاقيّة

(٢١) *Liberalism and Social Justice*, pp. 39-40.



المحسوسة والحسنة، والتشجيع والحثّ على تزكية النفس وتصفيتها من الشوائب، وتربيتها وإعدادها، وتقوية العقل والضمير الداخليّ، وذكر المعاد، وعوامل أخرى مثل مصادر الوحي البليغة والمؤثّرة.

الآن نبدأ ببحث ودراسة بعض من أهمّ مكوّنات نظريّة السيادة الشعبيّة الدينيّة:

رضا وقبول العامّة

يعتبر رضا المواطنين(٢٢) في اتّباع الحكومة من المكوّنات الأساسيّة للسيادة الشعبيّة الدينيّة مثل سائر الأنواع الديمقراطيّة الأخرى. وبالطبع، مع وجود هذا الاختلاف القائل إنّ هذا المكوّن هو سبب مشروعيّة الحكم في سائر الأنواع الأخرى بينما هو سبب مقبوليّة الحكم في النوع الدينيّ منه. وبعبارة أساسيّة، بما أنّه لم يُلحظ أيّ مجال ومقام لله وللدين في شكل ومحتوى الحكومة في الأنواع الأخرى، فلا يليق بأيّ فرد أن يوفّر للناس من ذوي العقول والحريّة موجبات حصر حريّاتهم من خلال سيادته عليهم، وتكون فيها السيادة مقبولة ومشروعة فقط عند أولئك الناس في الحالة التي ترضخ الناس فيها للحكومة بهدف المصالح العامّة المتعلّقة بالجميع.

إنّ الإنسان هو موجود عاقل وحرّ في السيادة الشعبيّة الدينيّة كما في سائر الأنواع الأخرى. ومن هنا، فإنّ حقّ انتخاب الحكومة يبقى محفوظًا له على الرغم أنّها من النوع الدينيّ، ولكن بما أنّ الانسان، من وجهة نظر الدين، هو أكرم وأفضل من أن ينصاع حتّى إلى النوع الذي يماثله باختياره – النوع الذي يهيّئ أسباب العذاب والمذلّة له بدليل محدوديّته العقليّة وطغيان المصلحة عليه – فإنّ خالقه وصانعه قد حفظ له على الأقلّ هذا الحقّ. والشرعيّة الإلهيّة لا تؤيّد كلّ أنواع السيادة على البشر، وتعتبر

(٢٢) Consent

فقط تلك الحكومات المنضوية في إطار القوانين الإلهيّة مشروعة، وتربط تحقّق وتعيين الحكومة في إطار الشريعة برضا وقبول العامّة من الناس على الرغم من احترامها وتقديرها للحقوق الإنسانيّة، لا سيّما الحريّة والاختيار وحقّ الانتخاب.

ولهذا، يعتبر الله الحكومة الإسلاميّة المنبثقة من سلطة الشعب شرعيّة فقط، تلك التي لم تأتِ عن جهلٍ وعن هوسٍ وهوًى ولم تتلطّ خلف سلسلة من المصالح غير المرئيّة الفرديّة أو الجماعيّة، هنا أيضًا يمكن للناس أن تعطيها الرضا وتتبعها عن علم وحريّة. وبالطبع، يجب أن نأخذ بالحسبان في هذه المقالة بالتحديد، دور العقل الإنسانيّ حتّى يُستطاع أن يُوصف على نحو أدقّ، محتوى ومضمون حكومة السيادة الشعبيّة الدينيّة من خلال التعاون والتكاتف بين الخالق والشعب.

تشهد شكوى الإمام علي (ع) على أولئك الذين نكثوا بعهد الغدير وأسندوا في الوقت نفسه سبب قبول الحكومة فيما بعد إلى طلب الناس والبيعة التي عقدوها، على نوع نظرة وإيمان الإسلام إزاء موضوع الحكومة:

أَمَا وَالله لَقَدْ تَقَمَّصَها فُلانٌ (أبو بكر)، وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّيَ منهَا مَحَلُّ القُطْب منَ الرَّحا، يَنْحَدرُ عَنّي السَّيْلُ، وَلا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ، فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا، وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا، وَطَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَد جَذَّاء، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَة عَمْيَاءَ، يَهْرَمُ فيهَا الكَبيرُ، وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ....فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرْتُ وَفي الْعَيْنِ قَذىً، وَفي الحَلْقِ شَجًا، أرى تُرَاثي نَهْبًا (٢٣).

وعندما أراد الناس مبايعة عثمان قال:

لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ بِهَا مِنْ غَيْرِي، وَوَالله لأُسَلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ

(٢٣) خطب الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة ١، ١٤١٢هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٢.



الْمُسْلمينَ، وَلَمْ يَكُنْ فِيهِا جَوْرٌ إلاَّ عَلَيَّ خَاصَّةً، الْتِمَاسًا لأَجْرِ ذلِكَ وَفَضْلِهِ[٢٤].

وحول قبوله الخلافة من جانبه قال:

أَمَا وَالَّذي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّة بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالم، وَلا سَغَبِ مَظْلُوم، لاَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا[٢٥].

وفي رسالة إلى طلحة والزبير كتب:

أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ عَلِمْتُما، وَإِنْ كَتَمْتُما، أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُوني، وَلَمْ أُبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُوني، وَإِنَّكُمَا مِمَّنْ أَرَادَني وَبَايَعَني[٢٦].

ويذكر في نفس تلك الرسالة أنّ بيعة الناس له كانت عن علم واختيار: «وَإِنَّ العَامَّةَ لَمْ تُبَايِعْنِي لِسُلْطَان غَاصِب، وَلاَ لِعَرَض حَاضِر،...»[٢٧].

وفي مكان آخر يشير على نحو صريح وواضح إلى عنصر العلم والانتخاب: «لَمْ تَكُنْ بَيْعَتُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَةً.....»[٢٨].

خلاصة ما يُستنتج من عبارات الإمام علي (ع) هو أنّ الإمام في الوقت الذي كان يعتبر فيه أنّ الشرعيّة حقًا له، كان يرى أنّ عنصر المقبوليّة ورضا العامّة أيضًا هو ضروريّ للوصول إلى حيّز التنفيذ والتطبيق، ولم يتفوّه بلسانه لا بكلمة انقلاب ولا بصراعات مسلّحة وأمثال ذلك، ولم يكن يفكّر للوصول إلى ذلك بتلك الطرق، وكذلك لم يوصِ الآخرين بذلك وحتّى لم يعلِمَهم هذا الأمر.

(٢٤) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٥.

(٢٥) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٧.

(٢٦) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١١.

(٢٧) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١١٢.

(٢٨) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٩.

سيادة الشعب

ما يميّز السيادة الشعبيّة عن غيرها من أنواع الحكومات الاستبداديّة هو وجود الانتخابات الحرّة والعادلة ومشاركة الناس(٢٩) فيها كمكوّنات أساسيّة، لأنّها تعيّن الهيئة الحاكمة وفق الانتخابات على خلاف الحكومات الاستبداديّة. وفي الحقيقة، فإنّ تلك الهيئة الحاكمة المنتخبة بصفتها ممثّلة للشعب وصلت إلى سدّة الحكم بهدف تأمين الرفاه والأمن والسعادة لأبناء المجتمع.

وكذلك يعتبر حكم وسيادة الشعب وعنصر الانتخاب من المبادئ الأساسيّة والمهمّة في السيادة الشعبيّة الدينيّة مثل سائر الأنواع الديمقراطيّة الأخرى. بمعنى آخر لمّا كان عنصر الاختيار والانتخاب الحرّ في السيادة الشعبيّة الدينيّة للناس محفوظًا، فإنّ نظام الحكومة الدينيّة والإسلاميّة لديه أيضًا مكوّن حكم وسيادة الشعب. تجدر الإشارة إلى أنّ دائرة السيادة الشعبيّة الدينيّة شاملة وتتضمّن وجهات النظر التالية:

- القول بكون تعيين الإمامة (الشيعة).
- القول بكون انتخاب الخلافة (أهل السنّة).
- القول بكون تعيين حكومة الفقيه (في الغيبة الكبرى).
- القول بكون انتخاب حكومة الفقيه (في الغيبة الكبرى).

ومن البديهيّ أنّ مناقشة ودراسة أدلّة هذه الأقوال هو خارج عن نطاق الموضوع ومجال المقالة الحاليّة. ولكن ما يلائم البحث المذكور أعلاه هنا، هو أنّ مكوّن السيادة الشعبيّة في كلّ هذه الصور والأقوال ما زال قائمًا مكانه، لأنّه في حالة القول بانتخاب (الإمام أو الفقيه) ظهرت مشروعيّة ومقبوليّة السيادة من قبل الناس. ولكن في حالة القول بالتعيين، فإنّ

(٢٩) Participation في اللغة الفرنسيّة.



مقبوليّة الحاكم منشؤها رضا الناس على الرغم من أنّ شرعيّة الحاكم منشؤها إلهيّ، ومن هنا، فإنجاز وتحقيق السيادة لا يكفي فيها الجانب الشرعيّ فقط. وبناءً على ما تقدّم، فإنّ تحقّق الحكومة قائم حول رغبة الناس وانتخابهم، وأنّ السيادة تنشأ من الإرادة الشعبيّة.

سيادة القانون

يستطيع أبناء المجتمع أن ينالوا حقوقهم التي يستحقّونها في ظلّ سيادة القانون، وكذلك أن تجد الحريّات الفرصة للنموّ والرشد، وهذا بالطبع إذا لم يكن القانون ناتج عن جهلٍ أو مصلحة فرديّة. ولكن مع الأسف، قليلة هي الآثار والأعمال الإنسانيّة التي لا يوجد فيها ثغرات وعيوب علميّة وعقليّة ومصالح ورغبات شخصيّة وحزبيّة ووطنيّة وأمثالها وبعيدة عن التعب والعذاب.

لقد نقل عن جون جاك روسو، المروّج لفكرة الديمقراطيّة، من قبل أنّه لا يوجد أبدًا ديمقراطيّة صادقة ومستقيمة وسوف لن تكون أبدًا لأنّ السبب باعتقاده يعود إلى نفوذ المصالح الشخصيّة في إفساد المشرّعين. وهناك مشكلة أخرى شُبّهت بها في الديمقراطيّات غير الدينيّة، وهي أنّه لو سلّمنا جدلًا أنّ المشرّعين قد ابتعدوا على نحو كامل عن الآفات المذكورة، وشرّعوا في سنّ قوانين وفقًا لرغبات وطلبات الناس، فيبقى هذا الإمكان موجود في أن يقع المجتمع في فخّ التوجيه المخفيّ والمنظّم للكارتلات (التجمّعات) الاقتصاديّة الكبرى، بحيث تجعل من أبناء الشعب عبيدًا سعداء بالأهداف التي رسمتها لهم وتعبّر عن احتياجات كاذبة ومعدّة مسبقًا وصادرة عن مراكز الأقليّات، بالتالي يحكمون باسم السيادة الشعبيّة من خلال هذا المعبر الأكثر إخافة والأكثر حداثة لأنواع الاستبداد الذي يطوّع بمهارة ويتفنّن بقيادة العبيد بملء إرادتهم وبحريّة تامّة.

وفي هذا السياق، كان يعتقد أفلاطون أنّ الديمقراطيّة يمكن أن تفضي في النهاية إلى خداع الناس (الديماغوجيّة) لأنّ الحكّام في هذه الحالة يفكّرون بمصالحهم الشخصيّة (سواءً الكاذبة أم الحقيقيّة) أكثر من سعيهم وراء احتياجات الناس[٣٠].

كما اعتبر بعض المحافظين الأمريكيّين بأنّ الديمقراطيةّ هي الغوغائيّة (غشّ العوام وحكومة العصابات والمافيات) وحكومة الشعب العاجز. وقد اعتبر أدموند برك الديمقراطيّة عدوّ الأخلاق والحكمة لأنّ عامّة الناس لا يمتلكون مقدارًا كافيًا ومطلوبًا من العقل والحكمة[٣١].

ولهذا السبب، يمكن القول إنّ الديمقراطيّة الدينيّة هي أفضل وأكثر تطوّرًا وأقلّ ضررًا قياسًا بأنواع الديمقراطيّة القائمة والممكنة، لأنّها بمأمن عن الكثير من الآفات والثغرات والمساوئ التي تتضمّنها الديمقراطيّات الأخرى. وبعبارة أخرى، بما أنّ القانون هو بمثابة القلب النابض لنظام الحكومة والمجتمع، وبالنظر إلى البحوث التي طرحت في الأصول الدينيّة في هذه المقالة، فإنّ أهمّ امتيازات الديمقراطيّة الدينيّة تتمثّل بحصانة القوانين من تلك الآفات والثغرات والمساوئ المختلفة التي تنشأ من المحدوديّة العلميّة والعقليّة والأهواء النفسيّة البشريّة. وبالطبع، فإنّ الطابع الشعبيّ حاضر أيضًا هنا، لأنّ أصل قبول المحتوى الدينيّ بعنوان أساس القوانين الحكوميّة، هو شيء يصبح قائمًا فعليًا برضا العامّة من الناس وباختيارهم، وبصرف النظر عمّا قد مرّ معنا. وإنّ للناس حقّ التشريع في منطقة الفراغ وفي شكل الحكومة أيضًا عبر ممثّليهم. ولهذا يمكن أن نعتبر الديمقراطيّة الدينيّة من أحسن غرسات الأمل ومن أهمّ

(٣٠) الدكتور حميد عنايت، **بنياد فلسفه سياسى در غرب** (تهران: انتشارات زمستان، چاپ چهارم، ١٣٧٧ هـ.ش)، الصفحات ٤١ - ٤٣.

(٣١) عبد الرسول بيات ونويسندگان، **فرهنگ واژه ها** (مؤسسه انديشه وفرهنگ دينى، چاپ ١، ١٣٨١)، الصفحات ٢٨١ - ٢٨٥.



أنواع الديمقراطيّة.

المواطنة

المواطن[٣٢] هو فرد لديه علاقة ثنائيّة الجانب مع الدولة، فمن جهة يتمتّع بحقوق مدنيّة خاصّة. ومن جهة أخرى مكلّف بالقيام بواجبات تجاه الدولة أيضًا. وتعتبر المواطنة - كونه صاحب حقّ ومكلّف تجاه الدولة - من المفاهيم الأساسيّة للحياة الديمقراطيّة[٣٣]. وتتجلّى هذه العلاقة الثنائيّة على نحوٍ واضحٍ وصريحٍ في الديمقراطيّة الدينيّة.

يعرّف الإمام علي (ع) الحقّ بأنّه ثنائيّ الجانب، في فكرة كليّة بحيث أنّه لا يطبَّق لمصلحة أحد إلّا بعد أن يطبّق عليه أيضًا، وقد سار على هذا النهج قولًا وعملًا مجسّدًا أفضل المصاديق في هذا المضمار. فلندعو الآن أعيننا التعبة وغير المؤمّلة حتّى ترى ما هو غير موجود في مخازن الكتب والمقالات المنشورة في العالم والتي لم يُرَ لها مثيل ولا شبيه في الجمال والعذوبة - ناتجة عن الصدق والالتزام بالعمل - ولتدمع العين تحسّرًا لغيبة مثل هكذا حاكم في العالم المعاصر:

أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ جَعَلَ اللهُ لي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوِلاَيَةِ أَمْرِكُمْ، وَلَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لي عَلَيْكُمْ.... وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ - سُبْحَانَهُ - مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالي عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالي.... فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إلَّا بِصَلاحِ الْوُلاَةِ، وَلاَ تَصْلُحُ الْوُلاَةُ إلّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ.... وَرُبَّمَا اسْتَحْلَى النَّاسُ الثَّنَاءَ بَعْدَ الْبَلاَءِ، فَلاَ تُثْنُوا عَلَيَّ بِجَمِيلِ ثَنَاءٍ، لاِخْرَاجِي نَفْسِي إِلَى اللهِ وَإِلَيْكُمْ مِنَ التَّقِيَّةِ فِي حُقُوقٍ لَمْ أَفْرُغْ مِنْ أَدَائِهَا، وَفَرَائِضَ لاَ بُدَّ مِنْ إِمْضَائِهَا، فَلاَ تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلَّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ، وَلاَ تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلاَ تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلاَ تَظُنّوا

(٣٢) Citizen

(٣٣) فرهنگ واژه ها، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٥.

بِيَ اسْتِثْقَالاً فِي حَقٍّ قِيلَ لِي، وَلاَ الْتِمَاسَ إِعْظَامٍ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنِ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوِ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ....(٣٤).

وكذلك في مكان آخر فيما يتعلّق بالحقوق المتقابلة بين الحاكم والرعية قال (ع):

أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ: فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمَا تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ: فَالْوَفَاءُ بِالبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ (٣٥).

وفي رسالة إلى واليه على مصر محمّد بن أبي بكر قال الإمام (ع): «فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ، وَأَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ، وَابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ، وَآسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَالنَّظْرَةِ، حَتَّى لاَ يَطْمَعَ الْعُظَمَاءُ فِي حَيْفِكَ لَهُمْ، وَلاَ يَيْأَسَ الضُّعَفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ»(٣٦).

وفي رسالة توبيخ إلى عثمان بن حنيف، واليه على البصرة، قال (ع):

وَلَوْ شِئْتُ لاَهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ، إِلَى مُصَفَّى هذَا الْعَسَلِ، وَلُبَابِ هذَا الْقَمْحِ، وَنَسَائِجِ هذَا الْقَزِّ، وَلكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ، وَيَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الأَطْعِمَةِ وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوِ بِالْيَمَامَةِ مَنْ لاَطَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلاَ عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ أَوْ أَبِيتَ مِبْطَاناً وَحَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَى وَأَكْبَادٌ حَرَّى..(٣٧).

وفي مجال ضرورة الشفافيّة في عمل الحاكم كتب (ع) إلى قادة جيشه:

أَلا وَإِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلّا أَحْتَجِزَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلّا فِي حَرْبٍ، وَلاَ أَطْوِيَ دُونَكُمْ أَمْرًا إِلّا فِي حُكْمٍ، وَلاَ أُؤَخِّرَ لَكُمْ حَقًّا عَنْ مَحَلِّهِ، ... وَأَلّا تَنْكُصُوا عَنْ دَعْوَةٍ، وَلاَ تُفَرِّطُوا فِي

(٣٤) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٩٨.

(٣٥) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٨٥.

(٣٦) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء٣، الصفحة ٢٨.

(٣٧) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء٣، الصفحة ٧٢.



صَلاَح، وَأَنْ تَخُوضوا الْغَمَرَات إلَى الْحَقِّ، فَإنْ أَنْتُمْ لَمْ تَسْتَقِيمُوا لي عَلَى ذلك لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَهْوَنَ عَلَيَّ مِمَّنْ اعْوَجَّ مِنْكُمْ، ثُمَّ أُعْظِمُ لَهُ الْعُقُوبَةَ...[٣٨].

وكتب إلى مالك الأشتر الذي كان قد اختاره لولاية مصر:

«أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ للرَّعِيَّة، وَالْمحبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإنَّهُمْ صِنْفَانِ: إمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[٣٩].

لقد أبدى الإمام علي (ع) رفضه في العبارة الأخيرة لحقيقة التمييز العنصريّ[٤٠] والنخبويّة[٤١]، وقد أورد (ع) في إدامته لقسم آخر من هذه الرسالة:

وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الأمُورِ إلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّة، فَإنَّ سُخْطَ الْعَامَّة يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّة، وَإنَّ سُخْطَ الْخَاصَّة يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّة. ..وَاعْلَمْ أنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إلَى حُسْنِ ظَنِّ وَال بِرَعِيَّته مِنْ إحْسَانه إلَيْهِمْ، وَتَخْفِيفه الْمؤُونَات عَلَيْهِمْ، وَتَرْك اسْتكْرَاهه إيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لهُ قِبَلَهُمْ...، وَأَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاء، وَمُنَافَثَةَ الْحُكَمَاء، فِي تَثْبِيت مَا صَلَحَ عَلَيْه أَمْرُ بِلاَدِك، وَإقَامَة مَا اسْتَقَامَ بِه النَّاسُ قَبْلَكَ...[٤٢].

ما قد مرّ لغاية الآن، هو فقط، نموذج من العبارات والنصوص الدينيّة في هذا المجال. وهناك قسم ممّا هو يتعلّق بحقوق المواطنة يُرى في هذه العبارات التالية:

- وجود دولة أو حكومة شفّافة وتلبّي متطلّبات الناس وتخضع للمساءلة.

---

(٣٨) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء٣، الصفحة ٨٠.

(٣٩) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء٣، الصفحة ٨٤.

(٤٠) Racism

(٤١) Elitism

(٤٢) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الجزء٣، الصفحة ٨٤.

- الشورى والمشورة.
- تقبّل الحكّام للنصيحة.
- انتقاد الحكّام.
- إرادة الخير المتقابلة بين الحاكم والشعب.
- المساواة والعدالة وأداء الحقوق الماليّة.
- التربية والتعليم (بعنوان حقّ للناس على الدولة).
- حماية الناس للحاكم وإطاعته والإخلاص له.

أمّا النقطة الجديرة بالذكر هنا، هي ما قيل بأنّ عمليّة الدمقرطة السريعة في المجتمعات التي تفتقد للأرضيّة الديمقراطيّة وللبلوغ في هذا المضمار، يمكن أن تفضي إلى الفوضى الإجتماعيّة، وأنّ نجاح الديمقراطيّة قائم على أن يكون لدى المجتمع شخصيّة ديمقراطيّة(٤٣). ولو دقّقنا في ما نُقل عن الإمام (ع) وفي مضامين أخرى مشابهة، سيتّضح بأنّ هذه المضامين التي تأتي في سياق تبيين الحقوق والواجبات للمواطنة، هي عوامل مهمّة لإيجاد الشخصيّة الديمقراطيّة. كما وتستحقّ المختارات المقتطعة التي ذكرت من كلام الإمام علي (ع) الشرح والتوضيح، وسنكتفي هنا فقط بشرح عدّة موارد منها مراعاة لهذا المجال.

الشورى والمشورة

ظهر وجه الديمقراطيّة الخاصّ بالإسلام في إحدى التعاليم الأخرى لهذا الدين المتمثّل بالمشورة والشورى. تعتبر المشورة في الإسلام من حقوق المواطنة وتمّ التأكيد عليها باستمرار وعلى نحوٍ قويّ. لا يجب على الحاكم

(٤٣) فرهنگ واژه ها، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٦.



الإسلاميّ العمل وفق القوانين الشرعيّة فحسب، بل يقع على عاتقه واجب إشراك الناس في عمليّة اتّخاذ القرارات من خلال المشورة، وهذا ما جاء في القرآن الكريم أيضًا. فالقرآن الكريم في إحدى الموضوعات يأمر الرسول (ص) بمشاورة الناس في إحدى المسائل(٤٤). وفي مجال آخر، يذكر إحدى الميزات والواجبات للمؤمنين ألا وهي المشورة في القضايا والأمور(٤٥)، بحيث أنّ هذا الأمر في بُعده الجامع، يمكن أن ينفذ على شكل مجالس شورى مختلفة ومنسجمة. ويمكن أن يتحقّق فعليًا العديد من مكوّنات الديمقراطيّة، كأصل رضى وقبول العامّة من الناس، ومبدأ المشاركة، والحريّة، والمواطنة، والتي يتمّ التأكيد عليها في هذه الأيّام، بنسبة جديرة بالاهتمام في ظلّ هذه التعليمة الدينيّة المتمثّلة بالمشورة والشورى.

فما هو جدير بالوقوف عنده هو كيفيّة توصيف المواضع والمواقف التي تتمّ فيها الشورى والمشورة في نظام السيادة الشعبيّة الدينيّة. إذ من البديهيّ أنّ هناك عوامل عامّة مؤثّرة في تحديد هذين العاملين للسيادة الشعبيّة والإسلاميّة على نحوٍ لا يتضرّر أيّ منهما من قبل الآخر. وعلى هذا الأساس، وحدها صورة محدثة عن الشورى والمشورة المختصّة بمنطقة الفراغ والمباحات هي التي يمكنها أن تكون ضامنًا لحفظ وسلامة السيادة الشعبيّة والإسلاميّة لأيّ نظام حكم. بعبارة أخرى، يمكن للناس والحكومة سنّ قوانين تتعلّق بالأمور والقضايا التي لم تتطرّق إليها الأحكام الشرعيّة، بل أكثر من ذلك، حتّى في مجال الأحكام الشرعيّة، يمكن تبادل المشورة في كيفيّة تطبيق وتنفيذ القوانين الإلهيّة في الموارد والمصاديق.

سأل الإمام علي (ع) الرسول (ص) حول الأمور والقضايا التي لم يأتِ النصّ الشرعيّ فيها: «يا رسول الله أرأيت إذا نزل بنا أمر ليس فيه كتاب

(٤٤) ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٤٥) ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾؛ سورة الشورى، الآية ٣٨.

ولا سنّة منك، ما نعمل فيه؟ قال النبيّ (ص): اجعلوه شورى بين المؤمنين ولا تقصرونه بأمر خاصّة»[٤٦]. بالطبع من خلال الرجوع إلى العقل والسيرة العقلائيّة، يمكن توضيح ما هي الموارد التي يجب المشاروة بشأنها والعودة فيها إلى الرأي العامّ (الطريقة المباشرة)، وما هي الموارد التي يجب المشاروة والرجوع فيها إلى النخب والخبراء وذوي الاختصاص المنتخبين من قبل الشعب. وسيسهل نقد التعريفات غير المقبولة، من خلال هذه التوضيحات، في سياق فهم المعنى والنطاق الخاصّ بالمشورة في السيادة الشعبيّة الدينيّة.

كتب جون ال. سبوزيتو وجون أو. وال:

انعكست خلافة الناس في حكومة إسلاميّة لا سيّما فيما يتعلّق بنظريّة المشورة المتقابلة (الشورى). فقد فوّض جميع المسلمين بصفتهم مأمورين من قبل الله أمرهم إلى الحاكم، وبالتالي يجب عليه بالمقابل أن يراعي رأي الشعب واعتقاده في إدارة الدولة»[٤٧].

ولكن على أساس ما قيل، فإنّ كلمات «رأي» و «اعتقاد الناس» تحتاج إلى رفع الإبهام عنها في العبارات الآنفة الذكر، لأنّها وبهذا الشكل لا يمكن إلّا أن تكون مليئة بالتأويلات التي تفسّر على أكثر من صعيد ممّا يجعلها عرضة للأخذ والردّ.

الإشراف على السلطة السياسيّة

يظهر من التعاليم الدينيّة أنّ حقوق المواطنة تشتمل على إمكانيّة بل وجوب الإشراف على عمل الحكّام، إلّا في الأمور التي تكون على خلاف الصالح

(٤٦) فرات بن ابراهيم الكوفي، تفسير فرات بن ابراهيم الكوفي، تحقيق محمّد الكاظم (طهران: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلاميّ، الطبعة١، ١٩٩٠)، الصفحة ٦١٥.

(٤٧) مجلّة كيان، العدد ٢٢، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.



العامّ، من قبيل الأسرار العسكريّة. ومن بين المضامين الدالّة على هذا المعنى: توكيل الناس الأمور التي من شأنها تقديم الاقتراحات وتوجيه الانتقاد البنّاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة للحكّام، أو ضرورة قبول الحكّام للنصائح مثل تلك العبارات القيّمة التي وردت في نهج البلاغة من قبل أو مثل العبارة التالية: «ثلاث لا يغلّ عليها قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة لأئمّة المسلمين واللزوم لجماعتهم»[٤٨].

طلب وحبّ الخير المتقابل

من حقوق المواطنة الأخرى من وجهة نظر دينيّة: طلب وحبّ الخير المتقابل. رأينا أنّ الامام علي (ع) جسّد حبّ الخير من طرفه عبر هاجس التعليم والتربية ورفاه الناس، إلى درجة أنّ فكرة البطون الجائعة والأكباد الحرّة أثّرت في نوم الإمام (ع) وأكله ولباسه، وأخذته إلى الزهد والحزن والغمّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى دعا الناس في غيبته وحضوره بالسرّ والعلن لأن يكونوا من محبّي الخير له. فمن وجهة نظر الإمام (ع)، يتبيّن أنّه ما دام المشرّعون والحكّام في الحكومة الدينيّة متنعّمين بنسب مضاعفة عن أولئك الذين يعيشون تحت خطّ الفقر، عندئذٍ لا يمكنهم أن يعتبروا رضى الناس وحبّ الخير لهم رصيدًا لهم.

الشفافيّة والمحاسبة

المحاسبة والشفافيّة لعمل الدولة هي من حقوق المواطنة المشهودة في كلام وعمل الإمام علي (ع). هذا المبدأ مارسه في عمله بغض النظر عمّا إذا كان قد أكّد عليه في كلامه أم لا. كان يحدُث كثيرًا أن يجلس الإمام (ع) مع مخالفيه ومعارضيه ويتناقشوا ويتباحثوا حتّى تتّضح الأمور وتصبح

(٤٨) العلّامة المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسّسة الوفاء، الطبعة ٢، ١٩٨٣م)، الجزء ٢١، الصفحة ١٣٩.

شفّافة، وتنتهي أحيانًا إلى الإنصياع للعمل، أو على الأقلّ تكون قد ألقيت الحجّة عليهم، وبالتالي تُقفل الطريق على الحجج الواهية.

خلاصة

أصبح معلومًا ممّا تقدّم، على أيّ أسس تقوم السيادة الشعبيّة الدينيّة في الخطاب الإسلاميّ، وما هي محتوياتها أيضًا. وما هي المكوّنات والأوصاف التي صاغتها في نفس إسلاميّة السيادة الشعبيّة.

كما وتُشخّص التصنيفات والتخصيصات الموجودة في هذه المقالة لا سيّما مع ما مرّ معنا في بحث العقل، كيف يمكن للسيادة الإلهيّة والسيادة الشعبيّة أن يكونا تفسيرين وتعبيرين مناسبين ومتجاورين وأن يوجدا معًا نظامًا منسجمًا بدون أيّ تناقض وتضادّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المقالة في مخطّطها إلى حدّ الإمكان، لم تتوانَ عن الإشارة إلى أسباب صحّة وأمن دفع ورفع التصوّرات الخاطئة عن السيادة الشعبيّة الدينيّة من الآفّات والثغرات الموجودة في الأنواع الديمقراطيّة الأخرى.



المصادر الفارسيّة

- ديويد وبويي كوين بيتهام، **دموكراسى جيست؟**، ترجمة شهرام نقش تبريزي (دار نشر الأونيسكو، دار نشر ققنوس، الطبعة ٢، ١٣٧٩ هـ. ش).
- حميد عنايت، **بنياد فلسفه سياسى در غرب** (تهران: انتشارات زمستان، چاپ ٤، ١٣٧٧ هـ. ش).
- حميد عنايت، **تفكّر نوين سياسى اسلام**، ترجمه ابو طالب صارمى (تهران،دار نشر أمير كبير، الطبعة ١، ١٣٦٢ هـ. ش)
- عبد الرحمن عالم، **بنيادهاى علم سياست** (تهران: دار نشر ني، الطبعة ٥، ١٣٧٨ هـ. ش).
- داريوش آشوري، **دانش نامه سياسى** (تهران: ناشر مرواريد، الطبعة ٥، ١٣٧٨ هـ. ش).
- بهاء الدين بازرغاد، **المذاهب (المدارس) السياسيّة** (طهران: دار نشر إقبال، الطبعة ٢).
- جان سالوين شابيرو، **ليبراليسم؛ معنا وتاريخ آن**، ترجمه محمّد سعيد حنائي كاشاني (تهران: نشر مركز، الطبعة١، ١٣٨٠ هـ. ش).
- حسين بشيريه، **ليبراليسم ومحافظهكار** (طهران: دار نشر ني، الطبعة ١٢، ١٣٧٩ هـ. ش).
- حاتم قادري، **انديشه هاى سياسى در قرن بيستم** (طهران: دار نشر سمت، الطبعة ٢، ١٣٨٠ هـ. ش).
- آيزايا برلين، **چهار مقاله درباره آزادى**، مترجم محمّد علي موحد (تهران: خوارزمي، چاپ ١، ١٣٦٨ هـ. ش).

- توماس مان، **پیروزی آینده دموکراسی**، ترجمة محمّد على اسلامى ندوشن (نشر جامى، الطبعة ٢، ١٣٢٨هـ. ش).
- كلايمرودى وديكران، **آشنايى با علم سياست**، ترجمة بهرام ملكوتي (تهران: دار نشر أمير كبير، الطبعة ٢، ١٣٥١ هـ . ش).
- كارل كوهن، **دموكراسى**، ترجمة فريبرز مجيدي (تهران: خوارزمي، الطبعة ١، ١٣٧٣ هـ . ش).
- وات جونز، **خداوندان انديشه سياسى**، ترجمة علي رامين (تهران:شركت انتشارات علمى و فرهنكى، الطبعة ٤، ١٣٧٦ هـ . ش).
- عبد الرسول بيات ونويسندكان، **فرهنك واژه ها** (مؤسسه انديشه وفرهنك دينى، چاپ اوّل، ١٣٨١).
- السيّد محمّد حسين طباطبائي، **روابط اجتماعى در اسلام** (قم: دار نشر الحريّة، الطبعة١).
- مرتضى مطهري، **قضايا الجمهوريّة الإسلاميّة** (طهران: دار نشر صدرا، الطبعة٧، ١٣٧٢ هـ . ش).
- كتاب نقد الدورية الانتقاديّة. **الفلسفيّة الثقافيّة**، الجزء ٢و٣، سنة ١٣٧٦ هـ . ش.، والجزء ٨، سنة ١٣٧٧ هـ . ش.
- نامه **حكومت اسلامى**، الخاصّة بمجلس خبراء الدستور العدد الثاني، السنة ١٣٧٧ هـ . ش.
- نامه **انقلاب اسلامى**، نشريات دانشگاه اصفهان، السنة الثالثة ٦ و ٥ .
- مجلّة **كيان** العدد ٢٢، تهران، ١٣٧٣هـ. ش.



المصادر العربيّة

- خطب الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة ١، ١٤١٢هـ).
- السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (قم المقدّسة: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة)، الجزء ٢.
- أبو علي ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، الجزء الأوّل في علم المنطق (قم: دار نشر البلاغة، الطبعة ١، ١٣٧٥ هـ.ش).

المصادر الانكليزية:

- Iain Mclean, *Concise Dictionary of Politics* (Oxford University Press, 1996), p 129.
- Routledge, *The Encyclopedia of Democracy* (London, volume 1, 1995).
- Raphael, D. D., *Problems of Political Philosophy* (London, 1990), p. 83.



سيادة الشعب الدينيّة في خطاب القائد الخامنئي

ترجمة فاطمة شوربا

يقول آية الله الخامنئي: «لرأي الشعب، وإرادته ومشاعره تأثير أساسيّ في النظام الإسلاميّ، والنظام الإسلاميّ لا يتحقّق من دون رأي الشعب وإرادته»[١].

إنّ البحث عن مكانة الشعب ودوره في تأسيس الحكومة وطريقة إدارة المجتمع، هو من جملة البحوث المهمّة التي لها جذور تاريخيّة عميقة في مجال السياسة والحكومة في المجتمعات المختلفة. في هذه الأثناء، استطاعت حركة الفكر السياسيّ في الغرب، من خلال الاستفادة من البرمجيّات الكومبيوتريّة، فرض رؤيتها على سائر النُّظم والاتّجاهات السياسيّة، بحيث صارت المصطلحات والتعاليم الغربيّة تُستخدم في الأنظمة السياسيّة المختلفة.

للديمقراطيّة أيضًا مثل هذا المصير، ويُلاحظ أنّ الغرب يسعى إلى فرضها كطريقة وحيدة للحكم مطلوبة من الإنسان المعاصر[٢]. «الديمقراطيّة» التي تتغذّى معنويًّا من «الليبراليّة» والقائمة على تعاليم العلمانيّة والأنسنة، هي النموذج المطروح بل المفروض من قبل الغرب على جميع الأنظمة، لكي تتحقّق السيطرة التي وعد بها «فرنسيس فوكوياما» لليبراليّة الرأسماليّة. الديمقراطيّة من هذه الناحية، تُعدّ منهجًا جامعًا لقيم العلمانيّة الغربيّة في إدارة المجتمع.

لذا، إنّ أيّ تعرّض لها بالنقد والانتقاد، يُسقَط بحربة الاستبداد ويجري العمل على إظهارها كمقدّس جديد للإنسان في القرن الواحد والعشرين[٣]، مع أنّ الذي ينبغي - وبالالتفات إلى تنوّع المباني القيميّة

---

(١) صحيفة اطّلاعات، بتاريخ ١٠ شهريور ٧٩.

(٢) يمكن في هذا المجال الإشارة إلى فكر فرنسيس فوكوياما الذي اعتبر الليبراليّة كحضارة نهاية التاريخ وزوال الحضارات الأخرى، وهذا بعد أن تنهار الحضارات الشرقيّة فلا يمكن بعدها إيجاد منافس لها. للمطالعة أكثر حول هذا الموضوع، انظر:

The National Interest, (Summer, 1999).

(٣) للمطالعة حول الديمقراطيّة وتعاليمها الأساسيّة، راجع: كارل كوهن، الديمقراطيّة، فريبرز مجيدي، (طهران:



والثقافيّة للأنظمة السياسيّة المختلفة في مقام طرح النماذج العمليّة – هو تغليب التقاليد الخاصّة، وإيجاد النظام السياسيّ المطلوب بعيدًا عن التقليد الأعمى. وطبقًا للرؤية الثانية، فالديمقراطيّة بلحاظ أنّها تنفي المباني الإلهيّة والسماويّة للسياسة، لا يمكنها أن تكون أساسًا للعمل السياسيّ في المجتمعات التي تقوم على أساس دينيّ ومن جملتها الإسلاميّة. وهذا بالطبع، لا يعني نفي مكانة الشعب ودوره في الحكم، ذلك أنّه يمكن العثور على نموذج ثالث، تُحفظ فيه إلى جانب حفظ حقوق الشعب وشأنه ومكانته في إدارة المجتمع، حرمة القيم والأصول الدينيّة، ويؤدّي إلى نوع من حاكميّة الشعب تبعًا للأصول والقوانين الدينيّة.

إنّ طرح مفهوم «السيادة الشعبيّة الدينيّة» هو في الواقع بمعنى أنّ المجتمع الإسلاميّ لم يرضخ للنموذج الاستبداديّ، ولا لنموذج الديمقراطيّة الغربيّة وقد توصّل إلى نموذج بديل يتمتّع بسنخيّة وتناسب أكثر مع المجتمع الإسلاميّ. في هذه المقولة، ستتمّ الإشارة إلى مضمون السيادة الشعبيّة الدينيّة، ومبانيها وأصولها، من وجهة نظر قائد الثورة المعظّم، كتنظير لها، ولكي تشرح وجهة النظر الإسلاميّة البديلة المقابلة للديمقراطيّة الغربيّة.

١. معرفة المنهج

كلّ نموذج حكم يقوم على منهج تُعرَّف فيه حدود الحكّام والناس. بناءً على هذا، ينبغي على الحكومة الإسلاميّة أيضًا، أن تكون حسّاسة بالنسبة لمقولة المنهج، ولا ينبغي أن تكون بنحوٍ يمكنها الاستفادة من كلّ منهج لإدارة المجتمع الإسلاميّ. وقد بيّن قائد الثورة الإسلاميّة المعظّم، من خلال الإشارة إلى محوريّة القيم، المناهج من وجهة النظر الإسلاميّة:

الخوارزمي، سنة ١٣٧٣). في هذا الأثر عرض المؤلّف بشكل مفصّل إلى تحليل المباني، والأصول، والنتائج المترتّبة على الديمقراطيّة، وهيّأ الأرضيّة الدراسيّة المناسبة لنقد الديمقراطيّة ودراستها.

ينبغي للمناهج التي تُتّبع للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها، أن تكون أخلاقيّة. فالإسلام يرفض الوصول للسلطة [إلى السلطة] بأيّ ثمن [...] المناهج في الإسلام غايةٌ في الأهميّة. المناهج كالقيم. فإذا أردنا اليوم، أن تكون حكومتنا إسلاميّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، علينا أن نسير في هذا الطريق من دون تريّث[٤].

إذًا، فقبول الديمقراطيّة ينبغي أن يحصل من خلال الاهتمام برؤيتها القيَميّة، ولا ينبغي للحكومة الإسلاميّة أن تتساهل في المناهج، فلا يمكن لكلّ منهج أن يكون أساسًا للعمل. علاوةً على هذا، يرى سماحته أنّ حقّ الشعب في الديمقراطيّة الغربيّة، وخلافًا لما يُقال، لم يؤدَّ، وأنّ الشعب عمليًّا لا يشارك في تقرير مصيره كما ينبغي ويجب[٥]. ويستنتج قائد الثورة، من الأعمال التزويريّة للمؤسسات الدعائيّة للغرب وسعيها الحثيث إلى تضليل الرأي العامّ ما يلي: «لقد أظهرت الديمقراطيّة الغربيّة عمليًّا، أنّ ادّعاء حاكميّة الشعب فيها ليس أمرًا جدّيًّا»[٦].

وبهذا الهدف، وضمن الإشارة إلى النقائص المتزايدة لهذا النهج بشكل محدّد، ينتقد الإمام الخامنئيّ الحركة الديمقراطيّة في أميركا - مهد الديمقراطيّة - من خلال الإشارة إلى انتخابات رئاسة الجمهوريّة في هذا البلد والسعي العلنيّ للمؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة لحرف رأي الشعب يقول:

المسلّم بمعرفته اليوم، أنّ هذه الديمقراطيّة التي يتكلّم عنها مسؤولي النظام الأميركيّ، ما هي سوى أساطير ليس إلّا، ولا حقيقيّة لها. والدليل على ذلك أنّ هذه الديمقراطيّة تُواجَه بمثل هذه الموانع، أي بالتزويرات الكبيرة والحاسمة التي

---

(٤) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، (٢٧ إسفند ١٣٧٩).

(٥) للمطالعة حول موضوع عدم جدوائيّة الديمقراطيّة الغربيّة من وجهة نظر المفكّرين الغربيّين انظر: جي. آشومبيتر الرأسماليّة، **الاشتراكيّة، والديمقراطيّة**، حسن منصور، (طهران: جامعة طهران، ١٣٥٤)؛ أنطوني كوينتين (مصحّح)، الفلسفة السياسيّة، مرتضى أسعدي، (طهران: منشورات المهديّ العالميّة، ١٣٧١)، خاصّة الصفحتان ٦٧ و٣٠٥.

(٦) صحيفة **كيهان**، ٢٨ آبان ١٣٧٩.



لا حلّ ولا علاج لها [لا حلّ لها ولا علاج] (٧).

بناءً على هذا، وبما أنّ النهج الديمقراطيّ ليس ملتزمًا عمليًّا بشعارات السيادة الشعبيّة، لا يمكنه أن يُعتمد في الحكومة الإسلاميّة. بعبارة أخرى، بما أنّ الحكومة الإسلاميّة ملتزمة بمراعاة المكانة الرفيعة للشعب في أمر الحكومة، لا يمكنها القبول بالديمقراطيّة الغربيّة. وبالطبع، لا يعني رفض الديمقراطيّة الغربيّة من قبل الحكومة الإسلاميّة أنّها تميل إلى النماذج الاستبداديّة. والسبب أيضًا أنّ الدين الإسلاميّ بذاته، لا يتماشى مع الاستبداد: «الدين لا يكون في خدمة السياسات الاستقوائيّة، بل يعتبر مجال السياسة وإدارة أمور المجتمعات جزءًا من وظائفه»(٨).

الخطاب في العبارة السابقة، موجَّه لأئمّة المذاهب، ورجال الدين من مختلف أنحاء العالم، وقد استُعمل المصطلح العام «الدين»، والذي يدلّ على الجوهر غير الإجباريّ لعامّة الأديان. من البديهيّ، أنّ الدين الإلهيّ بدخوله ميدان السياسة أيضًا، يحفظ صفته غير الإجباريّة، ولا يقتصر أمره على رفض الديكتاتوريّة والاستبداد، بل ستكون محاربته على رأس قائمة نشاطاته السياسيّة. وعلى هذا الأساس، بما أنّ الحكومة الإسلاميّة قائمة على خطاب سياسيّ خاصّ، وبما أنّها لا تتوافق مع الخطاب العلمانيّ والأنسنيّة للغرب، لا يمكنها القبول بالنهج الديمقراطيّ، كذلك لا يمكنها احتراف التعسّف والاستبداد. فالنظام الإسلاميّ وخلافًا للأنظمة الأخرى، ليس نظام ظلم وتحكّم وفرض للفكر والرأي على الناس(٩).

يوجد في الإسلام نموذج حديث، يُعبَّر عنه بـ «السيادة الشعبيّة الدينيّة». ولهذا السبب كان تعريفها مختلفًا عن تعريفه من قِبل «الديمقراطيّة الغربيّة» ونعتقد أنّ مساواتها بالـ «ديمقراطيّة الغربيّة» من حيث المعنى لا

(٧) صحيفة **كيهان**، ٢٥ آبان ١٣٧٩.

(٨) صحيفة **إطلاعات**، ٩ شهريور ١٣٧٩.

(٩) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١ آذر ١٣٧٩.

يصحّ بوجه من الوجوه.

للحكومة الإسلاميّة برأي القائد، نهجها الخاصّ في إدارة أمور المجتمع، وليس بإمكانها أن تحقّق أهدافها المرسومة من خلال إعمال المناهج الغربيّة. ويرجع السبب في هذا الأمر إلى كون المناهج ذات قيم، وأنّ كلّ نهج مستند إلى قيم تؤطّر عمله. بناءً على هذا، بما أنّ للحكومة الإسلاميّة قيمها الخاصّة، فمن البديهيّ أيضًا، أن يكون لها نهج حكم خاصّ. هذا النهج في الوقت عينه الذي يخالف فيه الديمقراطيّة الغربيّة، يضادّ الاستبداد والديكتاتوريّة أيضًا، وقد عبّر سماحته عنه بالسيادة الشعبيّة الدينيّة. فهو أسلوب جديد وحديث يمكن وضعه موضع الاهتمام في دراسة النُّظم السياسيّة، كنهج مستقلّ وجديد.

«إنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة في نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة، هي اليوم مقولة جديدة، جلبت إليها أنظار شعوب العالم، وشخصيّاته ومفكّريه»[١٠].

٢. أبعاد السيادة الشعبيّة الدينيّة

غالبًا ما يُشار في التحليلات المرتبطة بالسيادة الشعبيّة الدينيّة إلى عدد الانتخابات التي تمّت في كيانٍ سياسيّ ما. فمن خلال رجوع النظام السياسيّ لآراء عامّة الناس، يُستنتج قوّة حاكميّة الشعب في ذلك النظام أو ضعفها. والحال أنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة كما لوحظت في كلام القائد، هي شيء أعمّ من إقامة الانتخابات، وتشمل أيضًا تحقّق الإرادة الواقعيّة للشعب. وبعبارة أخرى، لحاكميّة الشعب الدينيّة بُعدان:

٢.أ. **البعد التأسيسيّ:** بمعنى أنّ الشعب من خلال الحضور في الميدان،

(١٠) صحيفة **كيهان**، ٢٩ آبان ١٣٧٩.



وأمام صناديق الاقتراع، يشارك في بناء النظام السياسيّ وفي تعيين الأشخاص الّذين يحقّ لهم تولّي المناصب والمسؤوليّات، وفي تحديد شكل الأمور الإجرائيّة في البلاد(١١).

٢.ب. **البعد التحليليّ:** بمعنى أن يكون بين النظام السياسيّ المؤسّس والشعب نوع من الارتباط المعنويّ بحيث يرى الشعب، في السلطات التنفيذيّة والنظام الحاكم المحقّقَيْن لإرادته ومبادئه وأهدافه العليا، فيحبّهما، ويصبحان محطّ ثقة الشعب(١٢).

والصورة الوحيدة التي يحصل فيها ارتباط وثيق بين الحكومة والشعب، ليس عندما يكون النظام السياسيّ معتمدًا على آراء الناس فحسب، بل علاوةً على ذلك، حين يكون مورد حبّهم ومصدر راحة لبالهم. الجمع بين هذين البعدَين هو الميزة البارزة للسيادة الشعبيّة الدينيّة، بحيث يمكن استخدامهما كمعيار مفيد لتمييز السيادة الشعبيّة الدينيّة عن الديمقراطيّة. فإذا جرى الحديث عن محوريّة القيم والالتزام بالمبادىء الدينيّة كمبانٍ لحاكميّة الشعب الدينيّة، فإنّ لهما حتمًا جذور في هذه الحقيقة، وإذاً لم يُدرك هذا المعنى، سيُواجه فهم حاكميّة الشعب الدينيّة بالمشاكل.

إنّ رجوع الحكومة الإسلاميّة إلى الشعب، لم يكن من باب القلق والسيادة الشعبيّة الدينيّة ليست نهجًا مؤقّتًا، بل هي عنصر أساسيّ في الحاكميّة التي لها جذر في الحكومة النبويّة والعلويّة. ولهذا السبب، ذكرها قائد الثورة المعظّم كأفضل نهج حكوميّ في الإسلام، يقول سماحته: «نظام

(١١) بخصوص حضور الشعب أمام صناديق الاقتراع، يجدر التذكير بأمر وهو أنّ نفس القيام بهذا العمل لا يمكن أن يكون ذا معنًى كبير، ويمكن لهذه الواقعة أن تقع بطرق مختلفة. المهمّ طريقة حضور الشعب، وهي هل عنصر الوعي موجود أم لا؟ طبقًا للتحقيقات المُعدّة، بسبب الحركة القويّة لتقييد الرأي العامّ وحرفه في الديمقراطيّة الغربيّة، لا يحصل هذا الأمر بصورة سليمة، وإنّنا دائمًا نشهد نقض أسس الديمقراطيّة من قبل مدّعيها. أنظر في هذا المجال: حجّت الله أيّوبي، كيف تحكم الأكثريّة، (طهران: سروش، ١٣٧٩).

(١٢) صحيفة **إطّلاعات**، ٢٦ مرداد ١٣٧٩.

السيادة الشعبيّة الدينيّة، هو أفضل علامة ونهج لمعرفة مسؤولي النظام الإسلاميّ لمسؤوليّاتهم[13]»[14].

٣. أصول السيادة الشعبيّة الدينيّة

السيادة الشعبيّة الدينيّة كنهج في إدارة المجتمع الإسلاميّ، قائمة على أصول وردت متفرّقة في خطابات قائد الثورة المعظّم:

الأصل الأوّل: رضا الشعب، بما أنّ الحكومة الإسلاميّة قولًا وعملًا تعمل بما [ما] يؤدّي إلى رضا المواطنين، وهذا الرضا هو الداعم للحكومة في مواجهة المشكلات. يعتبر الناس في الحكومة الإسلاميّة أنفسهم أولياء النعمة، ويعتبرون البلد والحكومة ملكًا لهم. لذا، فإنّهم يرضون تمام الرضا عن سعي النظام لتحقيق الأهداف والشعارات المعلَنة والتي يرونها مطابقة لإرادتهم: «البلد في النظام الإسلاميّ، هو ملك للشعب، والأصل هو الشعب»[15].

و«الرضا» في هذا المقام، يشمل مجالًا واسعًا، أبرز نماذجه ممّا جرى التأكيد عليه في كلام القائد، وهو عبارة عن:

١. **خدمة الشعب**: النظام السياسيّ مكلّف بتلبية احتياجات الناس المشروعة، وقد جعل على رأس قائمة أعماله العمل في سبيل الله ولخدمة الشعب. أهميّة «الخدمة» كبيرة إلى حدّ جعلت قائد الثورة المعظّم يذكرها بوصف كونها «عبادة»، حيث ينبغي على الحكومة أن

(١٣) انظر في هذا المجال مجموعة المقالات الصادرة عن مؤتمر الإمام الخميني (ره) الدولي، مجلّد «**الأسس السياسيّة والأصول المدنيّة**» وجملتي «الفلسفة السياسيّة» التي بُيّنت فيهما وأثبتت «حاكميّة الشعب الدينيّة» من وجهة نظر الإمام (ره) من خلال الاستناد إلى مباني الحكم عند الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام.

(١٤) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١٣ آذر ١٣٧٩.

(١٥) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١ آذر ١٣٧٩.



تستنفر كلّ طاقاتها في تحقيقها ولا تسمح بأدنى تقصير في ذلك: «مهمّة المسؤولين في نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة وتكليفهم هو إعمال جميع الطاقات لخدمة الشعب»(١٦).

٢. **الإخلاص في الخدمة:** العاملون في النظام الإسلاميّ، ليسوا مكلّفين بقضاء حاجات الناس فحسب، بل فضلًا عن ذلك، هم مكلّفون بالقيام بهذا العمل من دون أيّ منّة. بعبارة أخرى، إنّ نظامًا قائمًا على حاكميّة الشعب الدينيّة، هو الذي تُقضى فيه حوائج الناس من دون منّة، وإذا لم يراعِ العاملون في النظام الإسلاميّ هذا الأصل في متابعة أمور الناس، بالرغم من حلّهم لمشاكلهم، فهم لم يدركوا حقيقة السيادة الشعبيّة الدينيّة.

عدم الامتنان على الناس مقابل الأعمال المنجزة، عدم المبالغة في تقرير الأعمال، تجنّب إعطاء الوعود دون العمل، اجتناب التمحور حول الذات والأنانيّة في مقابل الناس، عدم إطلاق الأوامر والنواهي على الناس جرّاء الاستفادة من المنصب والموقعيّة، السعي إلى اكتساب رضا الناس وتجنّب اكتساب رضا أصحاب السلطة والثروة، هي من جملة الوظائف المهمّة لمسؤولي النظام الإسلاميّ(١٧).

بناءً على هذا، فالأصل الأوّل التي ترتكز عليه السيادة الشعبيّة الدينيّة هو كسب رضا الشعب، ومن أجل هذا، كان على النظام أن يتمكّن من القيام بمتابعة أمور الناس بشكل خالص، ويظهر من هذا الطريق، صورة جميلة عن نظام خادم. لقد لفت قائد الثورة مرارًا إلى هذا المعنى من الخدمة بصفته أساسًا للسيادة الشعبيّة الدينيّة.

وقد أعلن في أحد المواضع بصراحة: «متابعة أمور الناس في نظام

(١٦) صحيفة **كيهان**، ٢٨ آبان ١٣٧٩.

(١٧) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١٣ آذر ١٣٧٩.

حاكميّة الشعب الدينيّة، تأمين الرّفاه والراحة لهم، وحلّ مشاكلهم، [...] هو أصل مهمّ»[١٨].

هذا الأصل من الأهميّة بمكان جعلته يتّجه في تقسيم السيادة الشعبيّة الدينيّة وجهتين: تأسيسيّة وتحليليّة[١٩]، الخدمة التجلّي العينيّ والواقعيّ للوجه التحليليّ، ويذكرها كعامل مهمّ في توثيق العلاقة بين الشعب والحكومة، حتّى أنّه يعتبرها راجعةً إلى الوجه التأسيسيّ:

الوجه الآخر لنظام السيادة الشعبيّة الدينيّة تتمثّل في الوظائف الجدّيّة للمسؤولين ورجال الدولة أمام الشعب. فالدعاية والصخب الإعلاميّ من أجل كسب أصوات الناس، ومن ثمّ نسيانهم وعدم تلبية مطالبهم، لا يتناسب مع حاكميّة الشعب الدينيّة[٢٠].

كما يظهر من العبارة السابقة، فإنّ نظام السيادة الشعبيّة من وجهة نظر الإسلام، هو نظام، مضافًا إلى اعتماده على آراء الناس، يفي بوعوده لهم، ولا يكون مقبولًا لمجرّد إطلاق الوعود. مثل هذا النهج، يحقّق رضا الناس ويكسب رضا الخالق أيضًا. واجتماع هذَين الأمرَين - رضا الخالق والمخلوق - يشكّل جوهرة حاكميّة الشعب الدينيّة الفريدة: «إنّ رضا الله، وأساس عزّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، هو العمل لخدمة الشعب»[٢١].

الأصل الثاني: محوريّة القيم، إنّ إيجاد التضادّ بين إرادة الشعب، وإرادة الله، هو من جملة المخلّفات المشؤومة لعصر التنوير والقرون الوسطى في الغرب، والذي سرى بصورة غير ملائمة لسائر الأديان - ومن جملتها الإسلام[٢٢] - هذا والحال أنّ السيادة الشعبيّة في الرؤية الإسلاميّة لا تعني

(١٨) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١ آذر ١٣٧٩.

(١٩) انظر، **خطاب قائد الثورة الإسلاميّة المعظّم**، بتاريخ ١ آذر ١٣٧٩، والذي ميّز فيه بين الوجهين بنحو مفصّل.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) صحيفة **إطّلاعات**، ٦ مرداد ١٣٧٩.

(٢٢) للاطّلاع على أسس هذا التوجّه، أنظر، أصغر إفتخاري وعلي أكبر كمالي، **الاتّجاه الديني للهجومين الثقافيّين**



أبدًا نفي «محوريّة القيم»، وهي في الحقيقة تراعي حقوق عامّة الناس، والتصوّر بأنّه يمكن اللعب بالإيمان وقيم الشعب الدينيّة، والذهاب إلى حرب المباني القيميّة لنظام الإسلام السياسيّ من خلال طرح الديمقراطيّة باطل، ولا ينسجم مع معنى السيادة الشعبيّة الدينيّة. لهذا السبب، يعلن قائد الثورة صراحةً، في بيانه للمعنى الحقيقيّ لحاكميّة الشعب الدينيّة، ومن خلال التأكيد على بُعد محوريّة القيم فيها: «لا يتصوّرنّ أحد بأنّ الرأي العامّ منطقة مباحة يمكن اختراقها من خلال التحليلات الخاطئة، وبثّ الشائعات، وإلقاء التهم والكذب والإضرار بإيمان الناس ومشاعرهم، ومعتقداتهم ومقدّساتهم»[٢٣].

بعبارة أخرى، في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، الجميع - الأعمّ من الحكّام والناس- مكلّفون بالانقياد للقيم والأحكام الإلهيّة، ولا يمكن لأحد أو جماعة أن يتجاوز الحدود الإلهيّة.

وعلى هذا الأساس، للسيادة الشعبيّة الدينيّة معناها ومفهومها في إطار الأصول والقيم الإسلاميّة. وهذا الأمر يصدق أيضًا في الديمقراطيّة، ويلاحظ أنّ القيم الحاكمة في الخطاب السياسيّ للغرب، تتجلّى تمامًا في النموذج الغربيّ للديمقراطيّة. لذا، بما أنّ الخطاب السياسيّ يتغيّر، كذلك يتغيّر معنى السيادة الشعبيّة، فالمعنى قائم بالمحتوى ومضمون الخطاب الذي تنبع منه الكلمة. وبالالتفات إلى هذا المطلب الفلسفيّ نفسه، يقيّم قائد الثورة الخطاب الأصليّ للمجتمع على أنّه خطاب إسلاميّ.

يتمّ السعي لإظهار المسائل غير الأصيلة أصيلة، تُظهّر الإرادات غير الحقيقيّة، أو الحقيقيّة، لكن من الدرجة الثانية، على أنّها الخطاب الوطنيّ الأصيل. لكنّ الخطاب الأصليّ لهذا الشعب ليس عبارة عن هذه

(طهران: وزارة الإرشاد الإسلاميّ، سنة ١٣٧٦).

(٢٣) صحيفة الجمهوريّة الإسلاميّة، ١٠ إسفند ١٣٧٩.

الأمور. الخطاب الأصليّ لهذا الشعب هو أن يعثر الجميع على طرق لتقوية النظام: إصلاح الأعمال والمناهج، حلّ المشكلات، تبيين المبادىء والأهداف لعامّة أفراد الشعب، الاستفادة من قوّة الابتكار والنشاط والإرادة والدافع والإيمان، العظيمة لدى هذا الشعب، والطريق نحو تحقيق الأهداف العالية لهذا النظام، والتي جميعًا توصل إلى السعادة[٢٤].

إذًا، فإرادة الشعب تحقّق النظام الإسلاميّ؛ النظام الذي تحكم فيه القيم الإسلاميّة. وهذه الإرادة هي التي تحدّد دائرة حاكميّة الشعب وحدودها: «هدف الثورة الإسلاميّة هو تحقّق النظام الإسلاميّ، وإرادة الشعب، والطرح الصحيح للفكر الإسلاميّ، وتعميقه في المجتمع»[٢٥].

بناءً على هذا، يُحفظ الإطار القيميّ، والسيادة الشعبيّة الدينيّة لا تتأتّى أبدًا من خلال التعارض مع الدين وقيمه وأصوله. هذا المعنى من السيادة الشعبيّة الدينيّة على وجه الخصوص، هو الذي يفصلها عن الديمقراطيّة الغربيّة. في السيادة الشعبيّة الدينيّة، تتّجه إرادة الشعب ناحية تحقيق المباني والأهداف العليا للدين وتحكيمها، ولا تهدف إلى إلغائها أو تضعيفها، إذ في هذه الصورة، تفقد السيادة الشعبيّة مضمونها القيميّ، ولا يصحّ بعدُ إطلاق وصف الدينيّة عليها. وإنّ تأكيد قائد الثورة المعظّم على ضرورة الحفاظ على القيم الدينيّة من قبل المسؤولين وعموم أفراد الشعب، يتحقّق من خلال التأكيد على هذا الوجه عينه من السيادة الشعبيّة الدينيّة، وأنّه لا مكان للتسامح والمجاملة على صعيد القيم:

على المسؤولين أن يتموضعوا، ويتكلّموا، ويعملوا بشجاعة، وقوّة، ومن دون ملاحظة هذا وذاك، باسم الإسلام، ومن أجل الإسلام، ومن خلال رسالة الإسلام. وعلى شعبنا العزيز، وخاصّة الشباب، أن يعلموا ببركة الغدير، أنّ هذا الطريق الذي

(٢٤) مجلّة **شما**، ٢٣ تير ١٣٧٩.

(٢٥) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ٣٠ إسفند ١٣٧٩.



حدّد معالمه الإسلام والقرآن ونهج الغدير، هو طريق واضح. طريق حُدّدت معالمه من خلال الاستدلال والفلسفة القويّة، ووجد سالكين عظماء وكبار شأن(٢٦).

وبما أنّ الحكومة الإسلاميّة مسدّدة بالتسديد الإلهيّ والتأسيس الشعبيّ، فهي مكلّفة بالعمل على هداية المجتمع، والسعي في هذا المجال جزء من الرسالات الخطيرة التي تحقّق رضا الخالق والمخلوق. وبعبارة أخرى، ينبغي على الدولة والشعب معًا إجراء الأطر والمباني القيميّة محدّدة المعالم، والدولة الدينيّة والسيادة الشعبيّة الدينيّة، يمكن أن تُفهم وتُدرك في ظلّ هذه الأصول:

المفترض بالحكومة الإسلاميّة أن تخرج الناس من الظلمات إلى النور.. إرادة الدين تتمثّل بإخراج الإنسان من ظلمات الأنانيّة والاستبداد، والشهوة، وحصر النفس في المسائل الشخصيّة، ونقله إلى النور، نور الاخلاص، نور الصفاء، نور التقوى،[...] إذا ما حصل ذلك، سوف يصبح المجتمع نورانيًّا(٢٧).

الأصل الثالث: محوريّة الحقّ، الرجوع إلى رأي الشعب، والسعي في تلبية حاجاته المشروعة، عنصران يشكّلان بعدَين مهمّين للسيادة الشعبيّة الدينيّة، وهما ضروريّان بحيث أنّ الله جعل الشعب صاحب حقّ في كلا هذين المجالين. بناءً على هذا، فالنظام الإسلاميّ تبنّى السيادة الشعبيّة الدينيّة، وهو يطبّقها، لا من باب اللطف، بل من باب التكليف: «إدارة البلاد في النظام الإسلاميّ، ليست بمعنى حاكميّة شخص أو أشخاص على الشعب، وحقٌّ لطرف واحد، بل هي حقّ لطرفين، وحقّ الشعب فيها هو الأرجح في كفّة الميزان».

تدلّ العبارة السالفة بصراحة على أنّ الشعب هو «وليّ النعمة»، وأنّ حقّ

(٢٦) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ٢٥ إسفند ١٣٧٩.

(٢٧) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١١ بهمن ١٣٧٩.

الشعب مقارنةً بحقّ المسؤولين هو أكثر بدرجات. بناءً على هذا، فالاهتمام بإرادة الشعب ومتابعة أمورهم واحتياجاتهم هو تكليف. وحاكميّة الشعب الدينيّة بهذا المعنى، تدلّ على كون الشعب «صاحب الحقّ»، والنظام مكلّف بأداء حقّ الشعب، وفي غير هذه الصورة، عليه أن يخضع للمساءلة من قِبل الشعب والله تعالى.

الأصل الرابع: محوريّة القانون، لمّا كان الانسجام الشعبيّ رهنًا بالالتزام بالقانون ورعاية حدوده، لا يمكن للسيادة الشعبيّة أيضًا أن تُعرّف بنحوٍ يُستنتج منه نقض القانون والحدود الأساسيّة للنظام. لهذا السبب، يقول القائد من خلال الإشارة إلى أهميّة القانون في الحياة العامّة، والتأكيد على مبنائيّة «أصل الالتزام بالقانون» في تحقيق شعار «العدالة» الأساسيّ: «التنمية العامّة، وتطوّر البلد غير ممكنين من دون العدالة، والعدالة تتحقّق فقط من خلال التأكيد على القانون»[٢٨].

بهذا، يشير إلى أحد الأصول المهمّة للسيادة الشعبيّة، أي مراعاة القانون في وجوهه المختلفة ـ الأعمّ من تنظيم العلاقات فيما بين الناس، وتنظيم علاقة الشعب بالحكّام ـ من هذه الناحية، الجميع مكلّف وملزَم بتطبيق الأصول القانونيّة، التي أُقرّت بتأييد الشرع وممثّلي الشعب. وفي ردّه على رغبة البعض الّذين يردّدون معزوفة التغيير في دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة، طرح موضوع الاستفتاء الشعبيّ قال:

> ما يُطرح في الدستور، وأكثر من أيّ شيء آخر، هو دور الإسلام ومنبعيّته ومنشأيّته للقوانين والمباني والخيارات، وينبغي الحفاظ على بنية الدستور بشكل دقيق [...] الدستور هو ميثاقنا الوطنيّ والدينيّ والثوريّ الكبير. الإسلام الذي يمثّل كلّ شيء

(٢٨) صحيفة **كيهان**، ٢٩ آبان ١٣٧٩.



بالنسبة لنا، قد تجسّد وتبلور في الدستور[٢٩].

بناءً على ما تقدّم، يمكن الاستنتاج بأنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة لا يمكن أن تتأتّى أبدًا من باب التعارض مع أصول الدستور ومبانيه التي جرى التأكيد في الدستور على عدم تغيّرها. بعبارة أخرى، السيادة الشعبيّة من وجهة النظر الإسلاميّة، تُفهم وتُقبل في صلب هذه الأصول لا من ورائها. إنّ مراعاة هذه الأصول القانونيّة هي التي تضمن سلامة حاكميّة الشعب، وتصونها من الوقوع في مشاكل خطيرة قد تؤدّي إلى انهيار النظام السياسيّ بأكمله. ومن خلال اهتمام القائد بهذا الأصل، لفت إلى مراعاة الأصول القانونيّة، واجتناب التمييز، والتلاعب والسعي وراء المصالح، كرسالة خطيرة في تأييد السيادة الشعبيّة الدينيّة، فيقول سماحته: «إيجاد الفرص والإمكانات الإقتصاديّة للأصدقاء والأقارب هو من الأعمال المنافية لحاكميّة الشعب الدينيّة، وفساد ينبغي مواجهته»[٣٠].

خلاصة

السيادة الشعبيّة الدينيّة مصطلح جديد في الخطاب السياسيّ العالميّ، نشأ في مهد المباني السياسيّة للإسلام وتأثّر بالتعاليم النبويّة والعلويّة. تقوم مضافًا إلى الحفاظ على حقوق الناس على الصعيد السياسيّ، وإدارة أمور المجتمع واجتناب نماذج الحكومات الاستبداديّة، على مراعاة الأصول والمباني القيميّة، وبهذا، يتميّز النظام الإسلاميّ عن نماذج العلمانيّة الغربيّة. وبهذا الهدف، وُضع في الحكومة الإسلاميّة نهج جديد، ليس هو بالاستبداديّ ولا بالليبراليّ. وقد عبّر قائد الثورة المعظّم عن نهج الحكم هذا بـ «السيادة الشعبيّة الدينيّة»:

(٢٩) مجلّة شما، ٢٣ تير ١٣٧٩.

(٣٠) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١٣ آذر ١٣٧٩.

لسيادة الشعب الدينيّة وجهان: الوجه الأوّل لها هو دور الشعب في تشكيل الحكومة وانتخاب المسؤولين، والوجه الآخر لها هو حلّ مشاكل الشعب، وعلى هذا الأساس ينبغي على المسؤولين متابعة مشاكل الناس بنحو جدّي وحلّها[٣١].

بعبارة أخرى، السيادة الشعبيّة لا تتجلّى في النظام فقط من خلال حضور الجماهير المليونيّة عند صناديق الاقتراع، بل مضافًا إلى ذلك، يمكن مشاهدتها في العمل الدؤوب للنظام على خدمة الشعب. في هذا التعريف لسيادة الشعب، يحظى الناس بشأن ومنزلة أعلى من تلك التي يحظون بها في الديمقراطيّة الغربيّة. في هذا التعريف للسيادة الشعب، تستحقّ الشعوب المثقّفة والواعية الاهتمام بآرائها وأفكارها في الدولة والعناية بها.

لذا لا يمكن للدولة الإسلاميّة التي هي نتيجة ثورة شعبيّة واعية لشعبٍ شجاعٍ وغيور، سوى أن تكون «دولة الشعب». ولهذا تمامًا، كان تأكيد قائد الثورة المعظّم على عنصر الوعي وضرورة التفات المسؤولين وحتّى المتنوّرين، وامتثالهم لأهداف الشعب العليا: «الشعب الإيرانيّ قويّ ومقتدر. لماذا؟ لأنّه شعب يمتلك الذكاء والاستعداد، ويمتلك جيلًا عظيمًا من الشباب في هذه الفترة المعاصرة، والذي نفسه، رأسمال عظيم جدًّا... هو شعب مؤمن»[٣٢].

يعمل العدوّ، من خلال سلب الثقة بدور الجامعيّين، على ترسيخ نظريّات مترجمة (غربيّة) في أذهانهم، وسلخهم عن الشعب، إذ من أهمّ الطرق لمواجهة هذه المساعي، المحافظة على الارتباط والتواصل الفكري بين الطلبة والأساتذة الجامعيّين وبين الشعب، والتمسّك أكثر فأكثر بمبادىء الثورة الإسلاميّة وأصولها[٣٣].

كما أنّ إهابة القائد بالشعب وتوصيته نخب المجتمع بالارتباط بعامّة

---

(٣١) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١ آذر ١٣٧٩.

(٣٢) صحيفة **كيهان**، ٢٥ آبان ١٣٧٩.

(٣٣) صحيفة **الجمهوريّة الإسلاميّة**، ١٠ إسفند ١٣٧٩.



الشعب والتقرّب منهم، هو وجه بارز من وجوه السيادة الشعبيّة. التأكيد على وعي الشعب وريادته مقارنةً بالمسؤولين والنُّخب، هو في الواقع، مبيّن لجوهرة السيادة الشعبيّة الدينيّة التي هي ليست مقبولة كثيرًا لدى المفكّرين الغربيّين. خاصّة أتباع الاتّجاه النخبويّ: «الشعب مقدّم على جميع المسؤولين، الأجنحة والأحزاب»(٣٤).

وبالطبع، وكما سبق وأوضحنا، مع أنّ السيادة الشعبيّة الدينيّة تراعي جانب رضا الشعب، فإنّها أيضًا لا تتعدّى حدود المباني والأصول القانونيّة للمجتمع، وتتجلّى في الواقع، كإرادة للشعوب المسلمة، المطالبة بتحقّق الأهداف الإسلاميّة العليا. هذا النوع من حاكميّة الشعب المنسجمة مع محوريّة القيم، تُعدّ السند القويّ للحكومة الإسلاميّة، التي يرى سماحته أنّه بإمكانها رفع المشكلات والعيوب كافّة في ظلّ تحقّق المجتمع الإسلاميّ الأصيل:

> النظام الإسلاميّ قادر من خلال السند العظيم والحماية الشعبيّة المنقطعة النظير، واستحكامه البنائيّ والتنظيميّ، وإحساس المسؤولين بالتكليف أمام الله، على حلّ جميع المشاكل والتحدّيات الموجودة جيّدًا، وأن يسطّر عهدًا جديدًا في تاريخ هذا البلد(٣٥).

وهذه الحقيقة، قد شهدها نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة كنظام يعتبر السيادة الشعبيّة عضدًا مؤازرًا لمحوريّة القيم، مرارًا منذ بدايات انتصار الثورة وتأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة، إلى اليوم. لقد شكّلت مشاركة الشعب العظيمة في ساحات الثورة، والانتخابات، والحرب، والمظاهرات، عاملًا مؤثّرًا في حفظ هذه الثورة، ويمكن مشاهدة النموذج الأخير لها في حادثة كوي دانشكاه. هناك سدّ الظهير الشعبيّ للحكومة طريق الفتنة على

(٣٤) للمطالعة حول أصول الدين ومبانيه ومكانة الشعب فيه، راجع: حسين بشريّة، **علم الاجتماع السياسيّ**، (طهران: ني، ١٣٧٤).

(٣٥) المصدر نفسه.

مثيري القلاقل، وشوهد مرّة أخرى نموذج عن حاكميّة الشعب في مجتمعنا: «على الرغم من جهود الأعداء الحثيثة لإحداث شرخ وشكّ في الرأي العامّ للشعب الإيرانيّ، نزلت الطبقات المختلفة للشعب الراسخ، المؤمن، والعازم، كسيل هادر إلى الطرقات، وأظهروا وحدتهم من جديد»[٢٦].

وبهذا، طُرحت «السيادة الشعبيّة الدينيّة» كبديل مناسب للديمقراطيّة الغربيّة في الحكومة الإسلاميّة، والنموذج العمليّ الذي يكون الشعب فيه المبنى والمحور، والحكومة، والنخب، والمسؤولون مكلّفون بشكر وليّ نعمتهم وخدمته. في الوقت عينه، يسعى الشعب أيضًا من خلال الالتزام بالأصول والمباني القيميّة، إلى تحقيق الأهداف الإسلاميّة وحاكميّة الفكر الإسلاميّ.

(٢٦) المصدر نفسه.



السيادة الشعبيّة الدينيّة
الجمهوريّة الإسلاميّة

ترجمة فاطمة شوربا

فتح انتصار الثورة الإسلاميّة في ٢٢ بهمن من العام ١٣٥٧هـ.ش، الذي قام بالاعتماد على أركان ثلاث: القيم الإسلاميّة، والثورة الشعبيّة، وقيادة مرجع التقليد للمسلمين الشيعة. وأدّى إلى تأسيس نظام الجمهوريّة الإسلاميّة بناءً على هذه الأركان الثلاث، وفتح الباب على أبحاث متعدّدة على الصعيد الفكريّ والنظريّ، وخاصّة على صعيد تصنيف الحكومات والأنظمة السياسيّة في العالم.

فمن جهة، يلاحَظ أنّ الحكومات ذات السيادة الشعبيّة قامت في الغرب كبديل للحكومات الثيوقراطيّة، وأنّ الجمع في نظر المفكّرين الغربيّين بين الحكومة الثيوقراطيّة والديمقراطيّة يبدو أمرًا غير ممكن. ومن جهة أخرى، إنّ ملاحظة الدور الذي لا يمكن إغفاله عن الدين والشعب جنبًا إلى جنب في إسقاط النظام البهلويّ الأتوقراطيّ وتأسيس نظام الجمهوريّة الإسلاميّة واستمراره، قد أوقع المفكّرين في نوع من التناقض والتضادّ، وأدّى في المحصّلة إلى أن يعتبروا هذه الظاهرة غير ثابتة، ويتوقّعوا غلبة أحدهما على الآخر في النهاية.

ويصبّ توقّع هؤلاء أنّ النتيجة سوف تكون حذف الشعب من المشهد السياسيّ بما يؤدّي إلى إيجاد نظام مستبدّ قائم على أساس الدين[1]. مع أنّ الأيديولوجيا الخاصّة بالثورة الإسلاميّة، حدّدت شكلًا ونوعًا من أنواع الجمهوريّة تكون فيها الأوامر والنواهي والأحكام الإلهيّة، منشأً لسنّ القوانين، كما تُلحظ فيها حقوق المواطنين.

إنّ المشاركة العامّة لجميع الشرائح والجماعات والطبقات الاجتماعيّة المختلفة، أدّت إلى أن تتمتّع «الجمهوريّة» بقبول عامّ كقاعدة قانونيّة للتنظيم السياسيّ. وشأن الحكومة ومكانتها في هذا النظام، كما في أصل الإمامة

---

(١) مؤخّرًا، في إيران، تصوّر بعض الكتّاب المتأثّرين بالغرب مثل هذا التصوّر. راجع كتاب « والثورة الإسلاميّة (مجموعة المقالات) مقالة «الجمهوريّة، الولاية والمشروعيّة» بقلم السيّد آقاجري، الصفحة ٢٩٥.



والولاية، يقتضي أكثر بكثير ممّا قاله منظّرو الفكر السياسيّ ومفكّروه في مسألة الدولة. فقد أخرجت نظريّة «توماس هانس» الشؤون الخاصّة من نطاق شمول سلطة الحكومة، ولكنّنا نجد أنّ سلطة الإمام وحاكميّته في الفكر الإسلاميّ تدخل في أدقّ زوايا الحياة الفرديّة. لهذا، فإنّ اتّساع دائرة شمول ولايته وسلطته لتشمل الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة، جعل بعض الأفراد والجماعات ، بعد استقرار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة ، يعتقدون بالتضادّ وعدم المواءمة بين السيادة الشعبيّة — الجمهوريّة - والحاكميّة الإلهيّة «الإسلاميّة».

ويعتقدون أنّ هذَين المفهومَين ينظران إلى شكلَين مختلفَين من الحكومة. فالبعض جعل الأهمّيّة لعنصر الدين، ورأى أنّ كلمة الجمهوريّة والسيادة الشعبيّة هي مفهوم مستورَد، وغريب عن روح الدين، والبعض الآخر اختار مباشرةً الجمهوريّة ورأى أنّ إلغاء الدين هو الحلّ. فبالنسبة لهؤلاء الأفراد والجماعات، تبدّل حقّ الحاكميّة إلى أمر جدليّ (Polemic) بحيث جُعلت في الدستور في مقابل أصل ولاية الفقيه، قراءتان: الأتوقراطيّة (حكم الفرد) والكهنوتيّة-الأرستقراطيّة (حكومة رجال الدين-حكم الأشراف) في مقابل القراءة الديمقراطيّة ومؤيّدي الجمهوريّة، ذلك أنّ أساس إعمال السلطة في القراءة الأولى وآليّته تتعارض تعارضًا أساسيًّا مع أصول الجمهوريّة وماهيّتها.

وسعى بعضهم أيضًا إلى التوفيق بين هاتَين الظاهرتَين؛ فاعتبر أنّ الجمهوريّة والإسلاميّة متساويتان، ومثل دعامتَي النظام أو كجناحَي طائر، بحيث يمكن لكلّ منهما ومن دون الآخر أن يسلب من النظام إمكانيّة الحركة والبقاء[٢]. وقدّم اتّجاه آخر الجمهوريّة على الإسلاميّة، واستند على نظام السيادة الشعبيّة، ووجّه الإسلاميّة بأنّها تعتمد على أنّ ذلك

(٢) محمّد علي أيّاري، «الموانع والمشاكل النظريّة لتحقّق الجمهوريّة في المجتمع الديني»، **الجمهوريّة والثورة الإسلاميّة**، الصفحة ٢٣٩.

هو رغبة الشعب وإرادته. كما يرى اتّجاه آخر أنّ الجمهوريّة تحت سلطة إسلاميّة النظام، وفي الواقع، يعتبرها وسيلةً لإقامة هذا النظام.

اليوم، ومع قيام الدولة الدينيّة في إيران، انصبّ سعي البعض على اتّهام الجمهوريّة الإسلاميّة بإضعاف الجمهوريّة في مقابل تقوية إسلاميّتها، من خلال التمسّك بذلك التعارض نفسه بين حقّ الحاكميّة الكنسيّة وحقّ السيادة الشعبيّة. والبعض أيضًا، عن علم، ومن خلال الحفاظ على معاني المشروعيّة الإلهيّة والمقبوليّة الشعبيّة وحقّانيّتها، يصل إلى تلك النتيجة نفسها والتي هي هدف المجموعة الأولى[٣]. وبهذا، يجعل الولاية المطلقة للفقيه في مقابل حقّ السيادة الشعبيّة، ويفسّرونها في هذا المجال ويؤوّلونها وكأنّها مصداق للحكومة الاستبداديّة.

إنّ الحكم بأنّ الجمهوريّة والإسلاميّة، وجهان مستقلّان وأساسيّان للجمهوريّة الإسلاميّة، أو أنّ الأصالة هي للإسلاميّة أو للجمهوريّة، هو من الأبحاث المعمّقة جدًّا. فما هو مسلَّم ومؤكَّد أنّ إطلاق الجمهوريّة الإسلاميّة على نظام نابع من الثورة الإسلاميّة يجعلها، من الناحية العلميّة، متمايزة ومختلفة عن الأنظمة العالميّة الأخرى، سواءً الأنظمة الثيوقراطيّة أو الديمقراطيّة. فلدستور هذا النظام أيضًا تبعًا لماهيّته، وكما هو ظاهر من عنوانه وصفان: الأوّل أنّه موصوف بوصف الجمهوريّة، والثاني بوصف الإسلاميّة. الآن يُطرح السؤال التالي: ما هي مكانة كلّ واحدة منها ونطاقها ومجالها، وهل الأولويّة للجمهوريّة أو للإسلاميّة؟ وبعبارة أخرى، مَن الذي يغطّي نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، حاكميّة الله أم حاكميّة الشعب؟

يرى بعضهم أنّ الاعتقاد بأصالة الوجهَين: الجمهوريّة والإسلاميّة، غير ممكن على الإطلاق. أي لا يمكن الاعتقاد بنحوٍ متساوق بحاكميّة الشعب

(٣) إحدى الأمور الموجبة للانحراف وبروز التعارض والتناقض في البحوث المتعلّقة بجمهوريّة النظام وإسلاميّته، هو استخدام مصطلح المشروعيّة في مقابل الكلمة اللاتينيّة *Legitimacy*، في حال أنّ المعنى الأصليّ لها في اللغة هو «القانوني والمُجاز» لا «المشروع». «المشروع» عبارة عن الأمر المعروف في الشريعة الدينيّة بأنّه مُجاز.



وحاكميّة الإسلام. ويرى هؤلاء أنّ هذان الوجهان أو الركنان، لا يمكنهما أن يكونا جنبًا إلى جنب وبعرض بعضهما، ذلك أنّ الاعتقاد بتساوي الجمهوريّة والإسلاميّة وتوازيهما، بناءً على هذه الرؤية، يؤدّي إلى إيجاد الثنائيّة الذاتيّة في السلطة ومشروعيّتها. لكن من ناحية أخرى، نجد بما لا يقبل الشكّ تجلّي الثنائيّة في دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة وفي السيرة العمليّة لإدارة أمور البلاد مشهود[٤].

إنّ السلطة النابعة من جمهوريّة النظام تتجلّى، وفي مختلف الأصعدة، في إدارة البلاد في انتخابات مجلس خبراء القيادة، ورئاسة الجمهوريّة، ومجلس الشورى الإسلاميّ، والمجالس المحلّيّة البلديّة، في حال أنّ السلطة النابعة من إسلاميّة النظام تتجلّى في مقام ولاية الأمر والمؤسّسات الناشئة عنها، من جملتها مجلس أمناء الدستور.

فعنصر الجمهوريّة يتجلّى في المؤسّسات المدنيّة، من جملتها الأحزاب والهيئات الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والسياسيّة والمطبوعات. أمّا عنصر الإسلاميّة أو ولاية الفقيه، فيتجلّى في أصحاب الاختصاص بالمعرفة الدينيّة الإسلاميّة أي الفقهاء ورجال الدين والحوزات العلميّة.

إنّ مشروعيّة عنوان الجمهوريّة في النظام يعتمد على أساس الاستنباط الحاصل من آيات القرآن الكريم، والسيرة النبويّة وسيرة الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وأعلام الدين. ومن الممكن أن تتوافق آراء عامّة الشعب مع مضمون الشرع المقدّس، ولكن حتمًا، ليس كلّ ما يريده الناس يتوافق مع الإسلام وهذا تعبير آخر عن عدم الترابط الحتميّ بين عنصرَي الجمهوريّة والإسلاميّة.

لقد مرّ عقدان على تأسيس هذا النظام، حديث العهد، والجمهوريّة الإسلاميّة تحقّق يومًا بعد يوم الاستمرار والواقعيّة في نهجها الأوّل ذاك.

(٤) صنيعي فرد، محمّد علي، «الواو المنطقيّة بين الجمهوريّة والإسلاميّة»، **مجموعة المقالات**، الصفحة ٥٣٤

إنّه لمن الضروريّ، بالالتفات إلى تجربة الاثنين والعشرين عامًا هذه، والوقائع الحقوقيّة والخارجيّة فيها، أن تُقدّم نظريّة جديدة للنظام وتحدّد مكانة الدين والشعب، أو بعبارة أخرى الجمهوريّة والإسلاميّة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة.

وسنحاول في هذه المقالة أن نتقصّى من خلال البحث في هذه النظريّات الثلاثة: السيادة الإلهيّة، والسيادة الشعبيّة، وسيادة من يمتلك الأهليّة، ونسعى لبيان مكانة كلّ منها في القرآن، وفي آراء الإمام والدستور، ونبيّن المكانة المناسبة لهذه الظاهرة الجديدة بين أنواع الحكومات والنُّظم السياسيّة المعروفة.

ففضلًا عن عدم وجود أيّ تضادّ بين أصلَي الإسلاميّة والجمهوريّة، ومع أنّ رسالتهما ووظيفتهما مختلفة، فإنّهما في طول بعضهما البعض، ففي الوقت عينه الذي تكون فيه الحاكميّة لله، يكون تحقّق مثل تلك الحاكميّة ومقبوليّة النظام وقوّته بيد الشعب.

١. الحاكميّة الإلهيّة أم الثيوقراطيّة

من وجهة نظر المفكّرين الغربيّين، حاكميّة الله أو الثيوقراطيّة أُخذت من الأصل اليوناني، Theos بمعنى الله وkratia بمعنى الحكومة، وتعني حكومة الله. وفي عرف المفكّرين المسيحيّين في القرون الوسطى، الثيوقراطيّة حكومة، الحاكميّة فيها لله وحده، بل هي حكومة تُدار من قبل رجال الدين المسيحيّين الذين يدّعون امتلاك السلطة من قِبل الله. في هذا النوع من الحكومة، المتولّون الأصليّون هم القادة الدينيّون[٥].

وعلى هذا، فالثيوقراطيّة نوع من الحكومات التي يشكّل النظام الدينيّ أساسها، والبناء فيها على أنّ الحاكميّة لله، والقوانين المشرّعة هي من قِبله.

(٥) Noah Webster, *Webster in New Twenhieth Century Dictionary.*



أمّا رجال الدين، فهم الحاكمون أيضًا والمروّجون لأوامر الله والمفسّرون لها، والممثّلون لذلك الحاكم اللامرئيّ[٦]. يعتقد أنصار هذه النظريّة بأنّ تشكيل الحكومة ناشىء عن الحكمة والإرادة الإلهيّة، والمتصدّون للأمور يُبعثون من قبل الله، ويديرون المجتمع من قِبله وكممثّلين له. كانت هذه النظريّة سائدة في الممالك القديمة كمصر والصين والآشوريّين والكلدانيّين، ونمت بعد ظهور المسيحيّة نموًّا استثنائيًّا. وادّعى معظم كتّاب القرون الوسطى مع القدّيس أوغسطين، بأنّ الحكومة ناشئة عن الله، وأنّ إدارة الحكومة ينبغي أن تكون بيد رجال الدين وممثّلي الدين المسيحيّ.

ويلاحَظ مع ذلك أنّ هؤلاء الكتّاب أنفسهم خضعوا لحكومة السلاطين والأمراء أيضًا، وكانوا يعتقدون أنّهم كُلِّفوا من قِبل الله بمهمّة إدارة الناس باسمه وبالنيابة عنه. ويعتقد الكتّاب، آنفو الذكر، أنّ السلاطين مسؤولون فقط أمام الله تعالى، ولا يمكنهم نقل سلطاتهم المطلقة واللامحدودة كلًّا أو جزءًا لشخص آخر، أو لجماعة من الناس أو بالنهاية، إلى كلّ الشعب. ولأنّ السلاطين ممثّلو الله على الأرض، ويحكمون الناس باسمه، فالأفراد ملزَمون ومكلَّفون بإطاعتهم من دون قيد أو شرط[٧].

ولا شكّ في أنّه لا وجود في دين الإسلام المبين سواءً من الناحية النظريّة أم من الناحية التاريخيّة، لفكرة الفصل بين السياسة والدين، بل إنّ الحكومة هي من أحكام الإسلام الأصيلة والأساسيّة، والرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله منذ اليوم الأوّل لهجرته إلى المدينة المنوّرة، جعل من تشكيل الحكومة الإسلاميّة القائمة على حاكميّة الله تعالى أولى أولويّاته. وقد خصّص القرآن الكريم، بصفته الكتاب السماويّ للمسلمين، غالب آياته لمسائل ترتبط بالدولة.

---

(٦) آشوري داريوش، **دانش نامه سياسى** (منشورات مرواريد، ١٣٤٥هـ. ش)، الصفحة ٦١.

(٧) قاسم زاده، **الحقوق الأساسيّة**، (منشورات ابن سينا، سنة ١٣٤٤)، الصفحتان ١٥ و١٦.

وخلافًا للمسيحيّة المتَّبعة، التي من حيث فكرها ومن حيث عملها، كانت تتبنّى في عهدها الكنسيّ نوعًا من الثنويّة في الحاكميّة، قامت الدولة الإسلاميّة على أساس أحكام الوحدانيّة لله، ومن خلال الاعتقاد بالتوحيد، لا تقبل أيّ شكل من أشكال الثنويّة في الحكومة وفي الحياة البشريّة، بل تعتبر أنّ الله القادر القهّار حاكم على جميع زوايا الحياة البشريّة. وبهذا، تعتبر حكومة الله وحاكميّته محرزة وثابتة في جميع عهود التاريخ البشريّ، ويطلب من العباد الامتثال والاتّباع لهذا الأصل، أي حاكميّة الله.

لقد وردت في هذا الكتاب السماويّ، سواءً بصورة مباشرة، أو بصورة ضمنيّة، إشارات كثيرة ومتعدّدة إلى هذا الأصل؛ نشير هنا فقط إلى بعضها. وقد اعتُبرت الحاكميّة في هذه الآيات لله، وأُنكرت ورُفضت حاكميّة غير الله.

١. ﴿إن الحكمُ إلّا لله﴾[٨].

٢. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[٩].

٣. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[١٠].

٤. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[١١].

في هذه الآيات الثلاثة، وُصف الذين يحكمون بغير ما أنزل الله بالكفر والفسق والظلم، ذلك أنّ إنكار ربوبيّة الله نوع من الشرك والخروج عن طاعة الله هو دخول في طاعة الشيطان، وهذا أيضًا كفر وظلم وفسق.

٥. ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[١٢].

---

(٨) سورة **الأنعام**، الآية ٥٧؛ سورة **يوسف**، الآية ٤٠.

(٩) سورة **المائدة**، الآية ٤.

(١٠) سورة **المائدة**، الآية ٤٧.

(١١) سورة **المائدة**، الآية ٤٥.

(١٢) سورة **الشورى**، الآية ١٠.



٦. ﴿ وما لهم من دونه من وليّ ولا يشرك في حكمه أحدًا ﴾[١٣]، ففي هذه الآية نفي لوجود شريك لله في مسألة وضع القوانين والحكومة. إذًا، فقبول القانون غير الإلهيّ هو بحكم اتّخاذ شريك له في مقام وضع القوانين والحكم.

٧. ﴿إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾[١٤].

وطِبقًا لرأي الإمام الخميني قُدِّس سرُّه الذي لم يكن قائد الثورة الإسلاميّة ومؤسّس نظام الجمهوريّة الإسلاميّة فحسب، بل كان في الواقع المنظّر الأصليّ لهذا النظام، فإنّ ملاك مشروعيّة الحكومة على صعيد التشريع، أو التنفيذ، أو القضاء، هو وحده إرادة الله تعالى، ولا يمكن لأيّ شيء آخر حتّى إرادة جميع البشر، أن يكون ملاك مشروعيّة الحكومة. يقول الإمام الخميني في هذا المجال:

إنّ حكومة الإسلام هي حكومة القانون، وفي هذا الشكل من أشكال الحكومة، الحاكميّة منحصرة بالقانون. الحاكميّة منحصرة بالله، والقانون هو أمر الله وحكمه. لقانون الاسلام [الإسلام] أو أمر الله، الحاكميّة المطلقة على جميع الأفراد وعلى الحكومة الإسلاميّة. وإنّ جميع الأفراد ابتداءً من رسول الله (ص) وانتهاءً بخلفائه (ع) وسائر الأفراد هم تابعون للقانون إلى الأبد[١٥].

ويقول في موضع آخر:

الحكومة الإسلاميّة ليست حكومة استبداديّة ولا مطلقة، بل مشروطة. بالطبع، ليست مشروطة بمعناها المتعارف، حيث تكون المصادقة على القانون تابعة لآراء أشخاص الأكثريّة، مشروطة بلحاظ أنّ الحكّام ملتزمون في التنفيذ والإدارة بمجموعة من الشروط التي حُدّدت في القرآن الكريم وسنّة الرسول الأكرم (ص)،

(١٣) سورة **الكهف**، الآية ٢٦.

(١٤) سورة **النساء**، الآية ١٠٥.

(١٥) الامام الخميني (ره)، **صحيفة النور**، المجلّد ٦، الصفحة ١٣٧.

ومجموعة الشروط هي أحكام الاسلام [الإسلام] وقوانينه نفسها التي ينبغي رعايتها. من هذه الناحية، تكون الحكومة الإسلاميّة حكومة القانون الالهيّ [الإلهيّ] على الناس(١٦).

إنّ الفارق الأساسي بين الحكومة الإسلاميّة والحكومات السلطويّة المشروطة والجمهوريّة يتمثّل في أنّ ممثّلي الشعب أو الملك في مثل هكذا أنظمة يقومون بالتقنين، في حال أنّ السلطة التشريعيّة واختيار التشريع في الإسلام مختصّ بالله تعالى. فالشارع الإسلاميّ المقدّس هو السلطة التشريعيّة الوحيدة، وليس لأحد حقّ التقنين، وليس لحكم أن يُنفّذ سوى حكم الشارع. ويقول الإمام في تحديد مكانة الوليّ الفقيه الذي يتولّى قيادة هذا النظام وزعامته أنّ «الفقهاء الجامعون للشرائط نوّاب عن المعصومين في جميع الأمور الشرعيّة والسياسيّة والاجتماعيّة وولاية الأمور في الغَيبة الكبرى موكولة لهم»(١٧). ويبيّن في موضع آخر أنّ « مفهوم القيادة الدينيّة هو قيادة علماء الدين لجميع شؤون المجتمع»(١٨).

وبالرجوع إلى دراسة عامّة لمقدّمة الدستور وأسسه، يلاحظ أنّ الحاكميّة المطلقة في جميع الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة كانت لله، وكان لمدوّني القانون دومًا، اهتمامٌ كبير جدًّا، في أن تكون المراعاة التامّة للأحكام الالهيّة والشرعيّة ملحوظة، في تشكيل نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وإدارته.

إنّ الأصل الأوّل في التحليل البنيويّ لأيّ حكومة هو من أين أخذ الحكّام السياسيّون سلطاتهم؟ هل أنّ مشروعيّتهم مستندة إلى الإرادة الشعبيّة أو أنّهم أخذوها أنفسهم من مصادر أخرى.

في الأصلَين الأوّل والثاني للدستور، تُعتبر حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة

(١٦) الامام الخميني (ره)، **صحيفة النور**، المجلّد ٤، الصفحة ١٦٨.
(١٧) الإمام الخميني (ره)، **صحيفة النور**، المجلّد ١٩، الصفحة ٢٣٧.
(١٨) الإمام الخميني (ره)، **صحيفة النور**، المجلّد ١٨، الصفحة ٤٢.

حكومةً قائمة على الإيمان بالله الواحد وأنّ الحاكميّة والتشريع مختصّان به، ولزوم التسليم له، وقد وضعت هذه الأمور في البنود الأخرى لهذَين الأصلَين نفسيهما. فالأصل ٥٦ يصرّح بأنّ الحاكميّة المطلَقة على العالم والإنسان هي لله، وفي الوقت عينه، يقول إنّ الإنسان أصبح حاكمًا على مصيره الاجتماعيّ بإرادة الله تعالى.

كما عالجت آليّات إعمال الحاكميّة الإلهيّة وضرورة رعاية الأحكام الالهيّة، وهذه الآليّات محكمة أهمّها إدارة النظام على أساس ولاية الفقيه المطلقة التي هي في الواقع نيابة عن حاكميّة الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام. فالوليّ الفقيه مسؤول عن الإشراف على إجراء الموازين الشرعيّة، ومن خلال تنصيب فقهاء مجلس صيانة الدستور، الذي يستمرّ في تنفيذ هذه المهمّة، فلمجلس صيانة الدستور الإشراف القانونيّ على المصادقة على قوانين البلاد، بنحوٍ لا يمكن لأيّ قانون أن يُطبّق من دون موافقة مجلس صيانة الدستور.

كما أنّ الأصلان الرابع والخامس من الدستور يشيران بشكلٍ واضح وصريح إلى أصالة حاكميّة الله في الجمهوريّة الإسلاميّة.

بناءً على هذا، فلا شكّ، سواءً من وجهة نظر الأحكام الدينيّة في الإسلام والقرآن، أم من وجهة نظر قائد الثورة الإسلاميّة ومؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة، أو من وجهة نظر الدستور، أنّ الحاكميّة الإلهيّة هي أصل أساسيّ وركن لا يمكن التشكيك به في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، وهذه الحاكميّة غير قابلة للتقسيم والتجزئة أو التفويض إلى الغير. وبعبارة أخرى، مشروعيّة النظام مشروطة بالتبعيّة للحاكميّة الإلهيّة وقبولها.

ولكن السؤال المطروح هنا هو: بالالتفات إلى إطلاق تسمية الجمهوريّة على هذا النظام، كيف تُبيّن وتُبرز مكانة الشعب فيه؟

٢. الديمقراطيّة أو السيادة الشعبيّة

الديمقراطيّة مصطلح سياسيّ قديم، مركّب من الكلمتين اليونانيّتين، demos بمعنى الشعب، وkratia بمعنى حاكميّة، ومعناها الحرفيّ يكون حكم الشعب. على الرغم من الاستعمال الكثير لمصطلح الديمقراطيّة، وتداوله من قبل عموم الأفراد بنحو يوميّ، إلّا أنّ ليس له تعريف محدّد وواضح، وفي الوقت الذي يتمتّع فيه بالجاذبيّة والبساطة، يحتوي على إبهامٍ كبير، وإلى الآن لم يعرّف في العلوم السياسيّة تعريفًا جامعًا. فكلّ مجتمع ونظام يستعمل هذا المصطلح طِبقًا لتصوّره، وبمعانٍ مختلفة نسبيًّا ومتضادّة جزئيًّا. يمكن في الاستعمال الحاليّ لكلمة الديمقراطيّة استعمالها بمعنى الحكومة الشعبيّة، أو حاكميّة الشعب أو حكومة النوّاب، وكذلك الحكومة القائمة على أساس المشاركة المباشرة للشعب.

أمّا التعريف الأكثر تداولًا للديمقراطيّة فهو تكافؤ الفرص بالنسبة لأفراد مجتمعٍ ما بهدف ممارسة الحريّات والقيم الاجتماعيّة. وفي المعنى الأخصّ، هو المشاركة الحرّة للأفراد في اتّخاذ القرارات المؤثّرة في حياة الفرد والجماعة.

> لقد اتّسعت الديمقراطيّة على امتداد التاريخ شيئًا فشيئًا، وهي تُستعمل اليوم، خارجًا عن حدود السياسة على صورة الديمقراطيّة الاجتماعيّة والديمقراطيّة الاقتصاديّة أيضًا. وقد أُجيب عن السؤال المطروح، ما هي الديمقراطيّة؟ بإجابتين: الأولى، أنّ [إنّ] الديمقراطيّة، كعنوان لنظام خاصّ، شكل من أشكال الحكومة، أو منهج محدّد يمكن من خلاله للناس أو أكثريّة الشعب إعمال نفوذهم السياسيّ[١٩].

أمّا الإجابة الثانية، فتذهب أبعد من هذا المفهوم الآليّ لشكل الحكومة، لتفسّرها بمنهج حياة. هذه الإجابة، تصف الديمقراطيّة كمبدأ أو روحيّة

---

(١٩) بازاركاد، **تاريخ الفلسفة السياسيّة**، المجلّد الأوّل، (منشورات زوّار، ١٣٥٩).



ذات مفاهيم فلسفيّة، وتسعى لأن تظهرها كقوّة أيديولوجيّة، قوّة تترك تأثيرًا عميقًا على مسيرٍ ما، حيث يسير الناس فيه في مسار واحد ومحدّد.

أن نعرّف الديمقراطيّة في حالة محدودة وفي الإطار اللغويّ، لهو أمرٌ بسيط. ففي هذه الحالة، تكون الديمقراطيّة بمعنى حكم الأكثريّة. طبقًا لرأي لورد برايس، «الديمقراطيّة حكومة تكون فيها إرادة أكثريّة الشعب الواجدين للشرائط هي الحاكمة»(٢٠).

والديمقراطيّة السياسيّة عمليًّا بمعنى حكومة الأكثريّة أو «النصف زائد واحد» من مجموع أصوات الناخبين، ويعرّفها أبراهام لنكولن بأنّها «حكم الشعب، بيد الشعب، وللشعب»(٢١). الديمقراطيّة بعنوان كونها فلسفة سياسيّة، تعتبر الشعب لائقًا وجديرًا ومحقًّا في إدارة أمور نفسه ومراقبة الحكومة، وتعدّ وجود الحكومة ناشئًا عن إرادة الشعب.

كما يُستنبط من مفهوم الديمقراطيّة أمران متضادّان عمليًّا؛ أحدهما عبارة عن اعتبار إرادة الأكثريّة مطلقة وفرضها على الجميع، وثانيهما عبارة عن لزوم المشاركة الحرّة للأفراد في إظهار تلك الإرادة وتمكين «الأقلّيّة» من أن يصبحوا «الأكثريّة». الشكل الأوّل غالبًا ما يحدث بصورة إظهار إرادة طبقة أو طبقات تشكّل أكثريّة المجتمع، وتتمثّل في حزب طلائعيّ، يعرّف نفسه كممثّل عن تلك الطبقة. في الوقت عينه، «الديكتاتوريّة البروليتاريّة» نفسها، تَعتبر أيضًا هذا النوع من الاستنباط، شكلًا من أشكال الديمقراطيّة.

في العصور القديمة، فُهمت الديمقراطيّة كواحدة من الأنظمة التي كانت تُطرح في تصنيف أنواع الحكومات في اليونان القديمة. هذه الحكومات عبارة عن الحكومة الفرديّة – الملكيّة، وحكومة الأقلّيّة – الأرستقراطيّة،

(٢٠) J.R.Lewis, *"Democracy"*, Allman & Son (London, 1966), p. 13.

(٢١) آشوري داريوش، **دانش نامه سياسى**، مصدر سابق، الصفحة ٨٨.

وحكومة الأكثريّة- الديمقراطيّة[٢٢].

كان الفلاسفة الأرستقراطيّون كسقراط وأنصار الحكومة المختلطة كأرسطو ينظرون إلى الديمقراطيّة نظرةً سيّئةً. ففي اليونان القديمة وجمهوريّة روما، غالبًا ما كان يُرى أنّها كانت أكثر مقبوليّة في مقابل الأنظمة المختلطة التي كانت العناصر الملكيّة، والأشرافيّة، والشعبيّة دخيلة فيها. فالديمقراطيّة السياسيّة المباشرة هي شكل متقدّم من أشكال الديمقراطيّة التي ظهرت في البدء في مدن اليونان الحاكمة وعلى الأخصّ في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، والتي كان أفراد الشعب عامّة فيها فيما عدا النساء والعبيد يشاركون مباشرة في وضع القوانين[٢٣].

أمّا بالنسبة للأمور التنفيذيّة أيضًا، فقد أصبح الناس يتولّون المناصب مداورةً، وينتخبون القضاة من خلال القرعة. رفض أفلاطون هذا النوع من الحكومة رفضًا مطلقًا، وقبلها أرسطو بكونها أهون الشرّ. لقد عرفت روما القديمة أيضًا بعض مظاهر الديمقراطيّة، وعُمل بمنهج التمثيل لأوّل مرّة فيها، لكن مع ظهور عهد الامبراطوريّة ونفوذ الكنيسة، أفَلَتْ أيضًا مظاهر هذا النوع من الديمقراطيّة. يقول كارل بوبر، أحد المنظّرين الغربيّين، إنّ الديمقراطيّة لم تكن يومًا حكومة أكثريّة الشعب، ولا ينبغي أن تكون كذلك. فالديمقراطيّات من وجهة نظر بوبر

> ليست عبارة عن حاكميّة عامّة الشعب، بل هي أكثر من أيّ شيء، عبارة عن مؤسّسات جُهّزت لتحمي نفسها من خطر الديكتاتوريّة. أولئك لا يسمحون للحكومة الديكتاتوريّة ولتجميع القوّة في شخص واحد أو جماعة أن تنمو، بل يسعون لجعل قوّة الحكومة محدودة[٢٤].

---

(٢٢) David Miller, *The Black Well Encyclopedia of Political Thought* (Oxford Publishing Center, 1987), p. 116.

(٢٣) محسن عزيزي، **تاريخ العقائد السياسيّة**، المجلّد الأوّل، (طهران: منشورات الجامعة، ١٣٤٥)، الصفحة ٦٢.

(٢٤) علي بابا، **درس هذا القرن**، حوار جيانكر لوبوزتي مع كارل بوبر، (الطبعة٩، سنة ١٣٦٧)، الصفحات ١١٤ إلى ١١٨.



إنّ التقنين في النظام الديمقراطيّ هو للشعب ولمنتخبيه حيث لا يُقَيّدوا فيه بوجه من الوجوه، ولا يلزم أن تُلحظ فيه الأوامر والنواهي الإلهيّة، بل إنّ الجهود البشريّة تتمحور صرفًا لتحقيق سلسلة من الأهداف العقلائيّة.

وعادةً ما تُقاس درجة تحقّق الديمقراطيّة في المجتمع من خلال حجم مشاركة الشعب في المشهد السياسيّ، لكن يمكن الادّعاء أنّ مشاركة الشعب والنسبة العدديّة لا يمكنها وحدها أن تُعدّ المعيار الواقعي. لذا في بحث المشاركة، الدور الأساسيّ هو لمراعاة العدل والمساواة، والانتخاب الحرّ، ووجود الرقابة الحرّة والتنوّع والكثرة. إنّ ما يمنح الناس القدرة على الاختيار هو الوعي والبصيرة التي توفّر إمكانيّة تمييز الحقّ من الباطل، الحسن من القبيح والحقيقة من المجاز. إنّ عنصر الوعي هنا، مفصليٌّ جدًّا، ذلك أنّ من دونه لن يكون هناك معنى لآراء الأكثريّة وتفويض حقّ الحاكميّة والقدرة السياسيّة.

فهناك آراء مختلفة لمفهوم الديمقراطيّة وأهمّها، كما قيل، حاكميّة الأكثريّة. في الوقت عينه، يعتبر الماركسيّون الحكومة ديمقراطيّةً عندما تكون في خدمة الشعب، وليس من الضروريّ أن تكون ممثّلة لهم. وأفلاطون الذي كان يعدّ نفسه من معارضي الديمقراطيّة، كان ينتقد جهل أعضاء النظام الديمقراطيّ وأنانيتّهم، والذين كانوا أنفسهم عامّة الشعب. كما كان يبيّن فساد المسؤولين الإداريّين في الأنظمة الديمقراطيّة وعدم كفاءتهم، وكان ينتقد سيطرة النزعة الفرديّة والتفكير المادّي على الجوّ والنظام الديمقراطيّ.

أهمّ القرارات في أكثر الأحزاب ديمقراطيّةً مرهونة دائمًا لمشاركة عدد لا يتجاوز أصابع اليد من الأعضاء [...] وعدم الاهتمام السياسيّ من قبل عامّة الناس، وحاجتهم إلى الإرشاد والقيادة، وعامل الإحساس بحقّ الشعب في معرفة الأشخاص الذين يتكلّمون باسمهم والذين يسخّرون أقلامهم في خدمتهم، يساعد في ارتقاء القادة.

إنّ جاذبيّة الديمقراطيّة ترجع لتأكيدها على دور الشعب، وقد أدّت إلى تصوّر مفاهيم مختلفة لدى المفكّرين، وجعلت عمل الأنظمة الحكوميّة موردًا للدراسة والتحليل، وبهذا اللحاظ تختلف مكانة التشكيلات السياسيّة بحسب اختلاف النظرات إلى هذا الموضوع.

وبعبارة أخرى، ينشىء الأفراد والجماعات في الديمقراطيّات الغربيّة من خلال أفكارهم وعقائدهم الخاصّة الطبقيّة، والنقابيّة وغيرها من تنظيمات سياسيّة بهدف تحقيق أهدافهم ودوافعهم واكتساب السلطة اللازمة. والديمقراطيّة في المفهوم المثاليّ لها، متضمّنة للتوزيع العادل لفرص المجتمع وإمكانيّاته بين الأفراد، والجماعات والطبقات الاجتماعيّة للوصول إلى السلطة. لكن في الواقع الاجتماعيّ، يرتبط معيار النجاح في مجال الإشراف ارتباطًا مباشرًا بالأصول والقيم والثقافة الحاكمة على المجتمعات. في البلدان الرأسماليّة والمتقدّمة، مع حاكميّة المال ورأس المال وبعد ظهور الأزمات الأخلاقيّة، تعتبر هذه الإمكانيّة عمليًّا لصالح الأفراد والجماعات الذين لا يؤمنون بالقيم الدينيّة خاصّة المجتمع الإسلاميّ.

في الواقع، تؤمّن الديمقراطيّة، من خلال توفير إمكانيّة الاستفادة من أدوات لمناهج سياسيّة وتشغيل العمليّات الدعائيّة على أساس الأفكار المختلفة، الحرّيّة والفرصة اللازمة من أجل تحقيق منافع الجماعات الخاصّة ومصالحها.

علاوةً على هذا، إنّ خصوصية عدم اكتراث الناس من جهة، وميلهم من جهة أخرى إلى إيلاء أمورهم إلى القادة المعروفين أيضًا، تساعد الأحزاب والجماعات السياسيّة للوصول إلى السلطة. فحاكميّة الشعب في الثقافة السياسيّة للغرب علاوةً على الديمقراطيّة هي توأم لكلمة الأَنَسيّة، وعليه، من أجل الفهم الواقعيّ لها، ينبغي الالتفات إلى هذا المفهوم. فمن وجهة نظر الأنسيّين كما يقول فويرباخ: «الإنسان ربّ الإنسان». أو «ليس الله سوى الإنسان في نظر الإنسان نفسه». بعبارة أخرى، بدلًا من دين الله



يُحكى عن دين الإنسانيّة.

يقول أوغست كونت:

طالما أنّ الأمر يرتبط بالبشر، يكون التعايش الاجتماعيّ والأخلاقيّ في عالم من دون الله، معتمدًا صرفًا على مصادرهم - هم أنفسهم كنتيجة لتكامل النوع الانسانيّ - أي التعاطف مع أفراد النوع الإنسانيّ.

أو كما كتب جورج إليوت «لا ملجأ لنوع البشر إلّا إلى نوع البشر». يقترح أوغست كونت في كتاب **النظام السياسيّ الإيجابيّ** (١٨٥١-٤) تأسيس نوع من المذاهب الجاحدة والتي تعتمد على الأسس الأنسيّة[٢٥]. وقد طُرح هذا الاقتراح في الواقع، لكي يكون محلّ المسيحيّة التي أصبحت مهمّشة في أوروبا المعاصرة، وهذا هو دين الإنسانيّة نفسه. بعبارة أخرى، بدل حاكميّة الله سنُواجَه بحاكميّة الشعب أو ألوهيّة البشر، بمعنى حاكميّة الشعب بدل حاكميّة الله، وإنكار حاكميّة الله شيئًا فشيئًا.

ولكن في الإسلام، وعلى الرغم من الاهتمام الكبير في نصوص القرآن الكريم وتعاليم هذا الدين بضرورة مراعاة رأي الناس من قِبل الحكّام وتجلّي ذلك بالحثّ على أخذ البيعة منهم، نجد أنّ دائرة هذا الأمر تتقيّد بحدود ما لا يخالف الأحكام الإلهيّة. الحاكميّة في كلّ الأحوال هي لله، دون تجاهل لدور الشعب أيضًا في هذا الإطار، ومن ناحية أخرى، الحاكميّة الإلهيّة ليست موكولة لرضا الشعب، ولا تُتقاسم مع الشعب. والأهمّ من ذلك أنّ رأي الأكثريّة وإرادتها التي هي أساس نظريّة حاكميّة الشعب والديمقراطيّات الغربيّة، هي من المذمومات في القرآن الكريم. وتوجد في هذا المجال آيات متعدّدة، نشير إلى بعضها فقط:

---

(٢٥) للمطالعة أكثر في هذا المجال راجع كتاب الأنسيّة، تأليف طوني ديفيس، ترجمة عبّاس مخبر، (منشورات مركز)، الصفحات ٣٨ وما بعدها، نقلًا عن **الجمهوريّة والإسلاميّة**، الصفحة ٦٤٣.

﴿فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون﴾[٢٦]

﴿وكثيرًا من الناس عن آياتنا لغافلون﴾[٢٧]

﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله﴾[٢٨]

﴿ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾[٢٩] ﴿ولكنّ أكثر الناس لا يؤمنون﴾[٣٠] ﴿ولكنّ أكثر الناس لا يشكرون﴾[٣١].

وكما قال الإمام عليّ (ع) في نهج البلاغة في باب كثرة أنصار الباطل وقلّة أنصار الحقّ: «حقّ وباطل ولكلٍّ أهل، فلئن أمر الباطل لقديمًا فعل، ولئن قلّ الحقّ فلربّما ولعلّ [...]»[٣٢].

لا تشير التجربة الديمقراطيّة في الغرب على أساس آراء الأكثريّة إلى أنّ إرادتهم هي دومًا للحفاظ على الحريّات المطروحة من المذهب الليبراليّ والدفاع عنها، ولربّما أدّى انعدام شكل من أشكال السيطرة على الرأي العامّ إلى الحكومات الفاشيّة، والنازيّة أو الشيوعيّة، وإلى وجود شكل من أشكال حكومة التوتاليتاريا. لهذا السبب، يُدافع اليوم عن الديمقراطيّة النخبويّة بدلًا من ديمقراطيّة الأكثريّة، بنحوٍ تستطيع فيه الأحزاب السياسيّة القادرة على التأثير على قرار الأكثريّة، الحؤول دون انحرافاتهم المحتمَلة. هذا هو في الواقع الأسلوب المتّبَع في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، وقد حُدّد تدخّل الشعب في أمر الحاكميّة من خلال إيجاد آليّات الرقابة،

---

(٢٦) سورة **الحديد**، الآية ٢٦.

(٢٧) سورة **يونس**، الآية ٩٢.

(٢٨) سورة **الأنعام**، الآية ١١٦.

(٢٩) سورة **الأعراف**، الآية ١٨٧.

(٣٠) سورة **هود**، الآية ١٧.

(٣١) سورة **يوسف**، الآية ٣٨.

(٣٢) خطب الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة** (قم: دار الذخائر، الطبعة١، ١٤١٢هـ/١٣٧٠هـ. ش) ، الجزء ١، الصفحة ٤٩.



لكي لا يخرجوا عن الموازين والحدود الإلهيّة. كما تمّت الإشارة في بداية هذه المقالة إلى دور الشعب العظيم غير القابل للإنكار والملايين من أفراد الشعب الإيرانيّ في انتصار الثورة الإسلاميّة. وقد تمّ، بلا شكّ، الالتفات الكافي والوافي أيضًا إلى دور ذلك الركن الأساسيّ، في إيجاد بنية النظام المنبعث من الثورة، بحيث أُلقي أساس تشكيل هذا النظام الحديث العهد وقوّته على عاتق الشعب.

وعلى الرغم من النفوذ الاستثنائيّ لقائد الثورة نفسه، فإنّ جميع قراراته تُواجَه برضًى شعبيّ بسبب تحلّيها بثقة عموم أفراد الشعب، ولذا التفت إلى المسألة المهمّة السالفة، ففي كلّ خطوة كان يخطوها في وضع أسس النظام، كان يُدخل مشاركة الشعب، ولهذا السبب، أرجع نوع النظام إلى رأي الشعب، حيث أيّد أكثر من ٩٨٪ من أفراد الشعب تشكيل نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، ومهروا الدستور بمهر موافقتهم من خلال انتخاب ممثّلين عنهم في مجلس أمناء الدستور، والموافقة على هذا القانون في النهاية من خلال تصويتهم المباشر. وقد وضع القانون الذي هو أساس حاكميّة الله والقائم على أساس الدين الإسلاميّ على رأس لائحة أمور المجتمع.

كما اهتمّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، في عين توجّهه اللازم إلى منشأ الحاكميّة الإلهيّة للنظام، اهتمامًا فائقًا بدور الشعب في تعيين القادة والنوّاب ومسؤولي هذا النظام، بحيث يُنتخب جميع مسؤولي النظام من القائد إلى المجالس الإسلاميّة للمدن والقرى، من خلال تصويت الشعب المباشر أو غير المباشر. وفي الواقع، يمكن القول إنّ الجمهوريّة الإسلاميّة من هذه الناحية هي النظام الأكثر شعبيّة وديمقراطيّة من بين الأنظمة المعاصرة. فعلى امتداد اثنين وعشرين عامًا من انتصار الثورة، يشارك الشعب الإيرانيّ بشكلٍ متوسّط مرّة واحدةً كلّ عام في انتخاب مجلس خبراء القيادة، ورئاسة الجمهوريّة، ونوّاب مجلس الشورى الإسلاميّ،

وأعضاء المجالس الإسلاميّة في المدن والقرى وغيرها، وهذا يشير إلى دور الشعب الذي لا يقبل الإنكار في تقرير مصيره.

في الوقت نفسه، دُوّن الدستور وأُعدّ بنحوٍ لا تظهر فيه مشاركة الشعب وتدخّله في تقرير مصيره بمعنى حاكميّة الشعب بالمعايير الأنسيّة والتعاقدات الاجتماعيّة، بل كانت الحاكميّة الإلهيّة ملحوظةً سواءً في التقنين أو في تعيين قادة النظام. فمثلًا، لو استُعمل على سبيل المسامحة مصطلح الانتخاب في تعيين القائد، لكنّه في الواقع بمعنى الكشف عن الوليّ الفقيه المنصّب من قبل الله، أو أنّه طالما لم تُمنح الثقة لرئيس الجمهوريّة، من قِبل الوليّ الفقيه، لا يحصل على القانونيّة الشرعيّة بانتخاب الشعب.

وفي مقارنة إجماليّة لهذا النظام بالديمقراطيّات الغربيّة، يمكن القول إنّ الديمقراطيّات القائمة على أساس القيم الليبراليّة والأنسيّة، مرفوضة بالمطلق من وجهة نظر الجمهوريّة الإسلاميّة. وفي الوقت عينه، قُبلت الديمقراطيّة بقيودها الخاصّة، في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة كأسلوب في انتخاب المؤهّلين والنُّخب.

من خلال الالتفات إلى المطالب الآنفة، وفي مقام تحديد منزلة جمهوريّة النظام وإسلاميّته، يمكن الادّعاء بأنّ مشروعيّة النظام ناشئة صرفًا من الإسلاميّة وحاكميّة الله، وفي الوقت عينه تكون مقبوليّة النظام وقوّته ناشئة من الشعب. وبهذا يتّضح معنى السيادة الشعبيّة الدينيّة ويصبح لها معنًى بيّنًا.

٣. حاكميّة المؤهّلين

في جميع أنظمة العالم، من دون الالتفات إلى الأهداف والمبادىء الحاكمة عليها، يكون السعي العامّ منصبًّا على انتخاب مسؤولي المجتمع وقادته، من بين الأفراد المؤهّلين، لكي يحقّقوا أهداف النظام بالنحو المطلوب.



حتّى في الديمقراطيّات الحديثة، يتمّ الالتفات جيّدًا لعنصر النخبويّة، وتخرج ديمقراطيّة الأكثريّة من إشكاليّتها بالانتقال إلى الديمقراطيّة النخبويّة Elitismdemet sccey. في العالم المعاصر، النظرة الإيجابيّة إلى الديمقراطيّة مرفوضة بالمطلق. لم يعد أحد يتصوّر أنّ انتخاب الأكثريّة يعني دائمًا خير المجتمع وأنّه أفضل أنواع الإنتخاب. كما تمّت الإشارة سابقًا أنّ النازيّة في ألمانيا والفاشيّة في إيطاليا، وصلتا إلى السلطة بناءً على رأي الأكثريّة وولّدت القمع والفجائع الإنسانيّة الكثيرة.

فنظريّة ديمقراطيّة النخبة قائمة على أنّ المقترعين الذين هم عبارة عن عموم أفراد الشعب، ولأسباب متعدّدة من جملتها عدم المعرفة العميقة، وعدم التعلّم الكافي، والتأثّر بالدعايات المضلّلة، لا يستطيعون في كثيرٍ من هذه الأمور أن يتّخذوا القرارات المفيدة. لهذا السبب، ينبغي لمشاركاتهم أن تكون في إطار تعيين المجموعة الحاكمة المنتخَبة من بين النُّخب وحدودها. وبهذا، سيؤثّر رأي الشعب في تحديد من هو الفرد أو الجماعة من النُّخبة التي ستكون الحاكمة. وديمقراطيّة النُّخبة ترجع إلى الاعتقاد بأنّ الناس تتساهل في القرارات السياسيّة والاجتماعيّة المصيريّة، وتجعل مجال تدخّلهم في تعيين النُّخب محدودًا[٣٣].

كما يولّي الإسلام أهمّيّة كبرى للصلاحيّة والأهليّة، وأساسًا، يلاحظ مقولات الولاية، والوراثة والحاكميّة في ظلّ الأهليّة والصلاحيّة، ولا يسلّم أيّ منصب عن طريق الوراثة أو لمدى العمر، ويعتبر أنّ أفضليّة أفراد البشر ورجحانهم هو في تلك الصلاحيّة والأهليّة نفسها. وقد أشار القرآن الكريم في كثير من الآيات إلى عدم جواز هذا الأمر:

١. ﴿ [...] أنّ الأرضَ يرثها عباديَ الصالحون﴾[٣٤].

---

(٣٣) نقلًا عن سلسلة **الجمهوريّة والإسلاميّة**، الصفحة ٢١٨.

(٣٤) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٥.

٢. ﴿إنّ أكرَمكم عند اللّه أتقاكم﴾[٣٥].

٣. ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون اللّه ورسوله أولئك سيرحمهم اللّه إنّ اللّه عزيز حكيم﴾[٣٦].

كما ورد عن الرسول الأكرم (ص) قوله:

لا تصلح عوامّ أمّتي إلّا بخواصّها. قيل: ما خواصّ أمّتك؟ فقال: خواصّ أمّتي أربعة: الملوك، والعلماء، والعبّاد، والتجّار. قيل: كيف ذلك؟ قال: الملوك رعاة الخلق، فإذا كان الراعي ذئبًا؛ فمن يرعى الغنم؟ والعلماء أطبّاء الخلق، فإذا كان الطبيب مريضًا، فمن يداوي المريض؟ والعبّاد دليل الخلق، فإذا كان الدليل ضالًّا، فمن يهدي السالك؟ والتجّار أمناء الله في الخلق، فإذا كان الأمين خائنًا، فمن يعتمد عليه؟[٣٧].

ويلحظ في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة أنّ الاهتمام انصبّ بالإضافة إلى حاكميّة الله ومشاركة الشعب على موضوع انتخاب النخب والمؤهّلين. فطبقًا للأصل الثاني من الدستور، وبالرغم من أنّ المسؤولين رفيعي المستوى في إدارتهم للمؤسّسات الحكوميّة المختلفة، ينالون الصلاحيّة والمشروعيّة المكتسَبة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من آراء الناس؛ فإنّ الإيمان، وصحّة العمل، ولياقتهم ستكون أيضًا شرطًا معتبرًا[٣٨].

---

(٣٥) سورة **الحُجُرات**، الآية ١٣.

(٣٦) سورة **التوبة**، الآية ٧١

(٣٧) **الجمهوريّة والثورة الإسلاميّة**، «المشاركة السياسيّة والتشكّل»؛ عبد الرضا فاضلي، **الحيثيّات النظريّة والمكانة**، الصفحة ٣٨١.

(٣٨) بالطبع، لا يخفى أنّ نوّاب مجلس الشورى الإسلاميّ، ورئيس الجمهوريّة الذين يُنتخبون من خلال الاقتراع المباشر لأفراد الشعب، ليسوا بالضرورة نُخبًا أصيلة، على الرغم من مرورهم على المصافي اللازمة لتأييد الصلاحيّة. ذلك أنّ عدم المعرفة الدقيقة لعامّة الشعب والدعايات التي تُنفَق عليها الأموال الطائلة، تؤثّر على آراء الناس. هذه هي نقطة الضعف الوحيدة التي يمكن رفعها من خلال الاستفادة من طريقة الانتخاب غير المباشر كطريقة انتخاب القائد.



فطبقًا للأصل الثالث، ما عُرف في المجتمع كمحور أساسيّ للحاكميّة هو مسألة القيادة. ذلك أنّ آليّة الحكم في المذهب الشيعيّ، مجاريةً لأصل النبوّة في عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله، وأصل الإمامة في عصر غيبة الأئمّة عليهم السلام، وأصل الولاية العامّ في عصر الغَيبة. وبما أنّ التقنين وصدور الأحكام يتشكّل بناءً على المقتضيات المتغيّرة للزمان. لذا، فإنّ شكلًا من أشكال التفكير في المصلحة في قالب الأحكام الثانويّة، مع الأخذ بعين الإعتبار الروح العامّة للإسلام والأحكام الإلهيّة الثابتة، يبدو ضروريًّا في جميع الأزمنة والأمكنة حتّى ظهور نخبة المعصوم، وليّ العصر عجّل الله فرجه. وبناءً عليه، فالفقهاء، وعلى رأسهم الوليّ الفقيه، مضافًا إلى الإشراف على القوانين المصادَق عليها في مجلس الشورى وكيفيّة تطبيق القوانين، مكلّفون باستنباط الأحكام والمسائل المستجدّة في كلّ عصر، بالاستناد إلى القرآن، والسنّة، والإجماع، والعقل.

إنّ حاكميّة الفقهاء الواجدين للشرائط، وبسبب الحرّيّة التي تنطلق من مسؤوليّة الإنسان أمام الله، ستكون منبعثة من الرأي العامّ. وكذلك، طبقًا للأصل ١٠٧ من الدستور، سيكون القائد منتخبَ النّخبة من الناس، وذلك عن طريق مجلس الخبراء. وبهذا النحو، ينتخب الشعب القائد بصورة غير مباشرة. ولا يمكن سلب هذا الحقّ من البشر، إذ أنّ الخالق المتعال جعل الإنسان حاكمًا على مصيره الاجتماعيّ.

من هذا المنطلق، ينبغي على الشعب معرفة الوليّ الفقيه وقبول حاكميّته، ليتجلّى عبر هذا الطريق حقّ حاكميّته التي تتحلّى بالمشروعيّة الإلهيّة. كما أنّ عزل القائد ورد في الأصل ١١١ من الدستور، وأيضًا مساواة القائد مع جميع أفراد الشعب أمام القوانين، قد ورد في الأصل ١١٢ من الدستور. وبعد ركن القيادة، يُعدّ رئيس الجمهوريّة أعلى منصب رسميّ في البلاد. ويُشترط في انتخابه ثلاثة أصول متساوقة: المشاركة الشعبيّة، الأهليّة والخبرة، وتأييد الوليّ الفقيه.

خلاصة

بملاحظة ما تقدّم في هذه المقالة، التي طُرحت في أقسام ثلاث: حاكميّة الله، وحاكميّة الشعب، وحاكميّة المؤهّلين، أمكننا ذلك من وضع اليد على مكانة كلّ واحد من العناصر السالفة وحدودها ونطاقها، ودور كلّ منها في الإسلام ونظام الجمهوريّة الإسلاميّة:

١. الحاكميّة المطلَقة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة لله، الذي بيده وله تفاصيل الحياة السياسيّة-الاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ، ولا يمكن لأيّ قانون وقرار أن يشرّع أو يُطبّق خلافًا لأوامر الإسلام وأحكامه الإلهيّة. بناءً على هذا، مشروعيّة النظام هي فقط بالحاكميّة الإلهيّة، أو بعبارة أخرى، مرتبطة بإسلاميّته لا غير.

٢. على الرغم من أنّ ولاية النظام وقيادته تتحدّد عن طريق مجلس خبراء القيادة المنتخَب من قِبل الشعب، لكنّه في الوقت عينه منصّب من قِبل الله، ويبقى في منصبه طالما يتمتّع بالأهليّة والصلاحيّة لهذه المسؤوليّة الخطيرة، وفي حال فقدانه لهذه الأهليّة ينعزل تلقائيًا بنفسه.

٣. توجيه النظام ومراقبة إسلاميّته هي في عهدة الوليّ الفقيه وفقهاء مجلس صيانة الدستور ومجمع تشخيص مصلحة النظام، حيث كلّ عضو من أعضاء هاتَين المؤسّستَين منصّب بالنهاية من قِبل القائد.

٤. لقد تمّ القبول والاهتمام بالديمقراطيّة وحاكميّة الشعب كطريقة لا كمذهب، بقيودها الخاصّة، ودور الشعب ليس بإعطاء الشرعيّة للنظام بل له دور أساسيّ ومفصليّ لناحية عينيّة النظام، ومقبوليّته، وقوّته، وإنّ حدوده وصلاحيّاته تتحدّد في إطار إسلاميّة النظام ودائرتها. بعبارة أخرى، إنّ جمهوريّة النظام مُحاطة بإسلاميّته.

٥. لقد وضعت حاكميّة المؤهّلين موضع اهتمام جدّيّ في انتخاب مسؤولي النظام وقادته. وتُراعى هذه الجدارة تبعًا للأصول الثلاث التالية: الالتزام



الإسلاميّ أي الاعتقاد والإيمان بإسلاميّة النظام، المقبوليّة الشعبيّة التي تظهر من خلال الانتخابات العامّة، والكفاءة والأهليّة. وبهذا تكون حاكميّة المؤهّلين أيضًا مورد ملاحظة في جمهوريّة النظام وإسلاميّته.

٦. بعبارة أخرى، يمكن الاستنتاج وبشكل مختصَر، أنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وخلافًا للأنظمة الثيوقراطيّة في القرون الوسطى، ليس نظامًا استبداديًّا، ذلك أنّه يستمدّ صلابته من مصدر هامّ آخر. وفي الوقت عينه، الذي تكون الإرادة الإلهيّة مصدر مشروعيّته، تكون إرادة الشعب أيضًا مصدر قوّته. وبعبارة أخرى، تتمتّع بركنَي الحكومة العقليَّين أي المشروعيّة الإلهيّة والقوّة الشعبيّة، في حال أنّ الحكومات الاستبداديّة لا ترتكز في القوّة إلى قوّة إرادة الشعب، ولا هي مرتكَزة في المشروعيّة بالضرورة، إلى إرادة الله.

من ناحية أخرى، يختلف هذا النظام اختلافًا جوهريًّا عن الديمقراطيّات السائدة في الغرب، ذلك أنّ الديمقراطيّة تعاني أزمة المشروعيّة، ولا تمتلك المصدر الذي يمكن أن يؤمّن لها المشروعيّة، ومع أنّ الديمقراطيّة تعطي الدولة السلطة، وتضمن قدرة الحكومة في ميدان التنفيذ، ولكن لا يمكنها تأمين المشروعيّة لنفسها، ذلك أنّ إرادة الشعب نفسها بحاجة إلى مرجعيّة تؤمّن لها المشروعيّة. فالعدالة والأهليّة ليستا اللازمة اللامنفكّة لإرادة الشعب، وخطر الانحراف والضلال موجود دائمًا.

وعليه، إرادة الله في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة هي مصدر المشروعيّة، وإرادة الشعب مصدر قوّة النظام، مقبوليّته وعينيّته. في مثل هكذا نظام لا تكون الجمهوريّة والإسلاميّة غير متضادّتين فحسب، بل لكلّ واحدة منها مكانتها المنطقيّة والعقليّة، وهما متلازمتان. بعبارة أخرى، إنّ نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة ليس نظامًا ثيوقراطيًّا ولا ديمقراطيًّا وكما يُتداول المفهوم في الغرب، بل يمكن اعتباره نوعًا من أنواع الثيو ديمقراطيّة. وعلى هذا، تُعرّف في هذا المجال حاكميّة الشعب الدينيّة وتتحقّق.